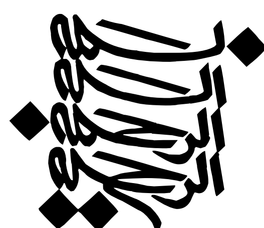
کتاب نفس

تألیف

مولوی عبدالغفور منطق



کتاب نفس

نویسنده
مولوی عبدالغفور منطق

کتاب نفس

مولوی عبدالغفور منطق

ناشر: بنیاد مولوی عبدالغفور منطق

حروفچینی: ف. اکبری

طرح جلد: فرید پویان

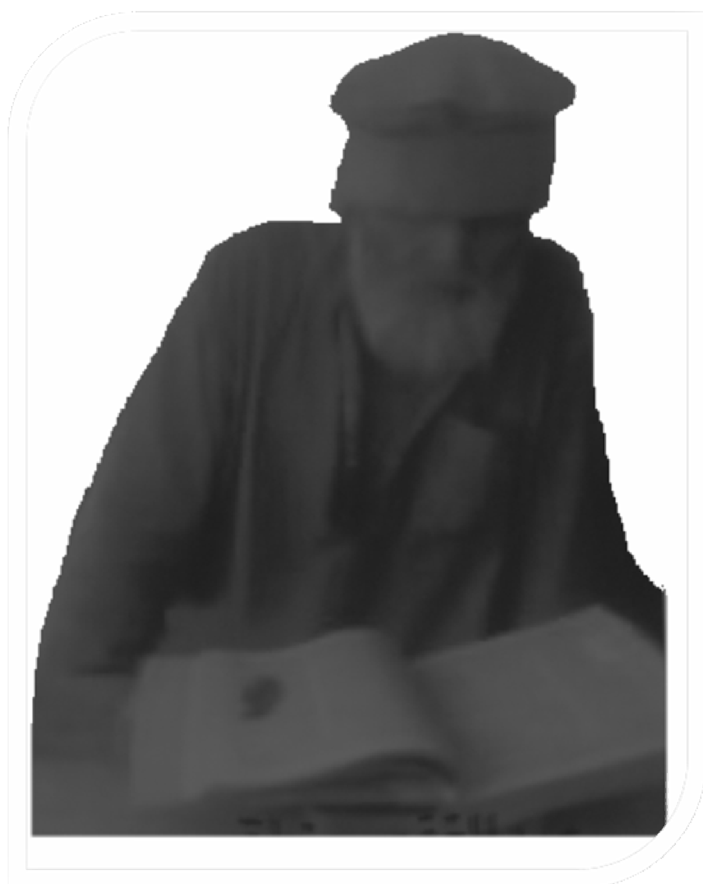
تیراژ: ۱۰۰۰ جلد

چاپ: انتشارات امیری

سال چاپ: اول، ۱۳۹۲ خورشیدی

آدرس: ولایت بلخ، ولسوالی خُلم، مدرسه خشتی

شماره‌تماس: ۰۷۹۳۱۹۰۲۹۰



مولوی عبدالغفور منطق ـ ۱۳۹۰ خورشیدی

فهرست مطالب

باب سوم: در لواحق نفس

باب چهارم: در لذت و الم نفس

ایساگوجی بر کتاب نفس

﴿ونفس و ما سویها فالهمها فجورها و تقویها﴾[1]

(قرآن)

ثنا و ستایش بر خدای انس و جان، آفریدگار هستی که نفس را ملهمه آفرید تا بتواند بدون تعلیم و فراگیری، فضایل و رذایل را در یابد و بشناسد. همانطور که خود گفته است: "سوگند به نفس و آنکه او را به کمال آفرید و به او شر و خیر را الهام کرد. " و درود بر خیر البشر، سید المرسلین، پیامبر آخرین و بر آل و اصحاب اش. عرض تحیات بر بندگان عالم و صالح خداوند که با تلاش شبانه روزی‌شان گوشه‌هایی از راز خلقت را برملا می‌سازند.

---

۱. سوره الشمس، آیه ۷ و۸

۱

در حالات و اعمال ذهن و فاعل آن بدون شک تفاوتی نهفته است؛ اگر درباره ماهیت فاعل پدیده‌های ذهنی سخن بگوییم، در واقع به جوهری که احساسات، ادراکات، امیال و اعمال را به آن نسبت داده ایم، اشاره کرده ایم. ماهیت نفس را می‌توان به بهترین شیوه با این پرسش مطرح ساخت: من چیستم؟ نفس دقیقاً همان چیزی است که وقتی از کلمه "من" استفاده کنیم، به آن ارجاع می‌دهیم. سوال من چیستم؟ سوالی است که خواه ناخواه هر انسانی از خودش می‌پرسد. همین مسئله باعث شده است که نفس در طول تاریخ بشر، از موضوعات بسیار دلچسپ، اما پیچیده علمی باشد و توجه جدی دانشمندان را به خود جلب کند. فیلسوفان و متکلمان اسلامی و غیر اسلامی براین عقیده‌اند که انسان دارای دو بعد تن و نفس است. یعنی بر اضافه بدن، دارای نفس هم است. اما در ماهیت نفس اختلاف نظر و تفسیرهای متفاوت دارند. چنان که برخی از ایشان آن را متمایز از بدن و مجرد دانسته‌اند و برخی دیگر که جمعی اکثر می‌باشند تجرد آن را نفی کرد ه‌اند و آن را امری جسمانی یا بین جسم و روح قلمداد کرد ه‌اند.

کلمه نفس و روح در بیش از سیصد آیه قرآن ذکر شده است. از همه آیات تنها یک معنا و آن نفس ناطقه و روح انسانی مستفاد

نمی‌شود، بلکه در معانی متعددی بکار رفته، گاهی به معنای ناطقه (چنانکه در آیه ۹۳ سوره انعام و... و به معنای تاکیدی چنانکه در آیه ۱۲ سوره انعام و سوره آل عمران آیه ۲۸ و...). گاهی به معنای شخص انسانی مرکب از جسم و روح (چنانکه در آیه ۱۸۹ سوره اعراف و آیه ۳۲ سوره مائده) و غیره. یکی از این نمونه‌ها این آیه است: «الله یتوفی الانفس حین موتها و التی لم تمت فی منامها فیمسک التی قضی علیها الموت و یرسل الاخری الی اجل مسمی ان فی ذلک لآیات لقوم یتفکرون»

دانشمندان اسلامی درباره نفس تفسیرهای زیادی داشته‌اند. عضدالدین ایجی (۷۰۱-۷۵۶ هـ) در "المواقف" ۹ تعریف جامع درباره نفس دارد که می‌گوید قول علمای پیش از خود را جمع کرده است: "نفس قوه‌ای در بدن است که گروهی آن را در مغز و گروهی در قلب می‌دانند."، " نفس از سه قوه تشکیل شده است: یکی قوهٔ حیوانی که در قلب است؛ دیگری قوهٔ نباتی که در گرده است، و سومی قوه نفسانی که در مغز است."، " نفس یک هیکل خاص است "، " نفس اعتدال کمی و کیفی اخلاط اربعه است"، "نفس اعتدال مزاج نوعی است."، ". نفس خون است که کثرت و اعتدال آن حیات و زندگی را قوت می‌بخشد."، " نفس هوا است زیرا عدم آن باعث زوال حیات و زندگی می‌شود."

اما دیدگاه‌های معتبر دیگری نیز درباره نفس وجود دارد که کوتاه به آنها اشاره می‌شود. ابن راوندی (۲۰۵–۲۴۵ هـ) به این باور است که نفس جز لایتجزا و غیر مجردی است که در قلب جای دارد. ابراهیم نظام (۱۸۵–۲۳۱ هـ) با نگاه ابن راندی موافقت ندارد و می‌گوید که نفس یک جسم لطیف است که در بدن ساری می‌باشد و سریان آن مانند سریان آب در گل است. ابوبکر باقلانی (۳۲۸–۴۰۳ هـ) و امام‌الحرمین جوینی (۴۱۹–۴۷۸ هـ) نیز به این باوراند که نفس یک جسم لطیف است اما در مورد ترکیب و آمیختگی آن در دیدگاه آنان تفاوت وجود دارد. به باور باقلانی، نفس با اجسام متراکمی در آمیخته است و خداوند حیات را در بقای آن قرار داده است اما جوینی می‌گفت که نفس با اجسام محسوس در آمیخته است.

علی جبائی (وفات ۳۰۳ هـ) و به پیروی از او قاضی عبدالجبار معتزلی (۴۱۵ هـ)، نفس انسان را فاعلی زنده و توانا و دارای ساختمانی متفاوت با جانوران دیگر می‌دانند. قاضی عبدالجبار در برابر این نظریه که عامل فعل و ادراک در انسان روح است نه بدن؛ زیرا بدن مرده است، می‌گوید هر محلی که در آن گرمی و سردی و درد احساس می‌کنیم باید دارای حیات باشد، بدن چنین محلی است در صورتی که روح چنین نیست پس بدن زنده و روح بیجان است.

جعفر بن حرب (۱۷۷–۲۳۶ هـ) نفس را عرضی می‌دانست که به عنوان یک ابزار انسان را قادر به انجام عمل می‌سازد. به عقیده بن

حرب، هیچ یک از صفات جواهر و اجسام را نمی‌توان به نفس نسبت داد. ابوالحسن اشعری در مورد ابن حرب می‌گفت که به گمان من جعفر، حیات را غیر از روح و عرض می‌دانست. ابن حزم (۳۸۴-۴۵۶ هـ) آن را جسمی بلند، پهن و عمیق یعنی سه بعدی و دارای مکان می‌دانست. او می‌گفت که نفس عاقل است و بدن را در تصرف دارد.

حکیم ناصرخسرو بلخی در بیان تبیین معنای نفس می‌گوید که نفس، جوهری بسیط، روحانی، زنده به ذات و دانا است به قوت و فاعل به طبع و او صورتی است از صورت‌های عقل فعال. اما ابن رشد، حد و تعریف نفس را ناممکن دانسته و کمتر موشگافی کرده است. نفس در اصطلاح صوفیان به نوشته فرهنگ مصطلحات عرفا، تورع دل است به مطالب غیوب که نازل است از حضرت محبوب و عبارت از ترویج قلوب است به لطایف غیوب و صاحب انفاس ارق و اصفی است از صاحب احوال و صاحب وقت مبتدی است و صاحب انفاس منتهی.

تعدادی هم بودند که نسبت به ماهیت نفس بحث‌های انتزاعی می‌کردند و این چنین به صراحت درباره آن سخن نمی‌راندند. طور مثال جعفر بن مبشر (وفات ۲۳۴ هـ) از عالمان و متکلمان معتزلی می‌گفت که نفس جوهری است که نه جسم است و نه روح، بلکه چیزی بین جسم و روح است. ابوحیان توحیدی و ابو سلیمان سجستانی نیز به این باور اند که سخن از نفس، سخنی بر سبیل مجاز است زیرا

نفس داشتن انسان مانند لباس و مال داشتن او نیست. محمد بن عبدالکریم شهرستانی نفس را نه جسم و نه قوه‌ای در جسم می‌داند و آن را فاقد اوصاف مادی تعریف کرده است.

همانطور که در سطرهای پیشین اشاره رفت، عالمان و متکلمان غرب نیز نفس را از نظر نیانداخته و نخستین کسانی بوده‌اند که در این مورد سخن گفته‌اند. دموکریتیواس آن را نوعی آتش و گرما می‌داند. دیو ژان کلبی، آناگساگورس، ارگلائورس و آناکسیمس آن را هوا می‌دانند. هراکلیتوس، دانشمند یونانی نفس را بخار می‌دانست. گروهی از حکماء مانند: فیثاغورث، افلاطون، ارسطو و بسیاری دیگر از حکماء، نفس و بدن را دو ماهیت متمایز غیر متجانس پنداشته و بدن را زندان نفس دانسته‌اند. دیدگاه آنان با آراء ابن سینا، فارابی و امام محمد غزالی نزدیک است بدین لحاظ از بیان مشرح و ذکر نظریات همه اندیشمندان غربی پرهیز نمودیم. در اینجا محدود به آرای متفاوت عالمان غربی اشاره می‌کنیم.

رنه دکارت از فیلسوفان غربی، بحث درباره نفس را با این سوال آغاز کرد که من چه هستم؟ و در پاسخ بیان داشت که من جوهر متفکر هستم زیرا انفکاک تفکر از من محال است که تنها صفت آدمی است. از این سوال و جواب، دکارت نفس را جوهر غیر مادی و بطور متمایز از بدن و طبیعت دانست. بنابراین، براساس دیدگاه

دکارت، انسان موجودی است با دو جوهر مستقل؛ یکی جوهر روحانی و ذهنی به نام نفس و دیگری، مادی و فزیکی به نام بدن.

پس از دکارت، دیوید هیوم، فیلسوف انگلیسی به بحث نفس از راه تجربه و انطباعات حسی پرداخت. او تعریف دکارت از نفس را در تجربه نیافت و آن را رد کرد و گفت که نفس قابل شناخت نیست زیرا در تجربه خارجی نمی‌گنجد. نتیجه بحث هیوم این است که نفس یک هویت جعلی است و واقعیت ندارد.

یکی از متفکران بزرگ مغرب زمین که درباره نفس آدمی نظریه‌های خاصی مطرح نموده، ایمانوئل کانت (۱۷۲۴-۱۸۰۴ م) آلمانی است. به عقیده کانت، نفس سرآغاز شناخت آدمی است. هرچند او در مطالعات ماورالطبیعه با هیوم هم نظر است اما برعکس هیوم، نفس را یک اصل وحدت دهنده میان ادراکات و قوای نفسانی می‌داند. کانت بر عکس هیوم ذهن را لوح سفیدی نمی‌داند که اطلاعات آن از راه تجربه حسی بدست می‌آید بلکه او ذهن را دارای یک سلسله مفاهم ذاتی از قبل تعیین شده می‌داند. دیدگاه کانت در باب نفس سیستماتیک و در دو حوزه عقل نظری و عملی بیان شده است. در حوزه عقل نظری، به اعتقاد کانت، نفس موجودی ناشناختنی است و فقط از راه تجربه‌های عملی است که نفس تعریف می‌شود.

۲

جایگاه علوم عقلی در اسلام: از آرای متفکران مسلمان چنین استنباط شد که در قرآن و احادیث نبوی درباره نفس هیچ اشاره مستقیم نشده است. بناً لازم بود تا علمای مسلمان به سوالاتی در باب نفس و روح و امثال آن با تکیه بر نیروی عقل، بپردازند. از همان سده‌های نخستین هجری، دانشمندان مسلمان مسایلی را که در منابع اصلی اسلامی پیدا نمی‌شد، از طریق علوم دیگر به دست می‌آوردند. علوم عقلی راه بهتری در این زمینه بود که با آشنایی مسلمانان با آرای یونان و روم، آشنا شدند. از دورهٔ ارسطو، عالم شهیر یونان تا اکنون، علوم به ترتیب، تصنیف، ارزش‌گذاری و احکام طبقه بندی شده است. این ضرورت در نظام‌های آموزشی برای تعیین جایگاه علوم ضروری است. با بررسی تاریخ علوم واضح می‌شود که در تاریخی فرهنگ اسلامی و فرهنگ غربی، با علومی روبه‌رو می‌شویم که « عقلی» نامیده شده‌اند. طبیعی است که ویژگی‌ها، انتظارات و کارکرد این دسته از علوم باید متفاوت باشند. بنابراین اگر ماهیت، قلمرو، ویژگی‌ها و معیارها و طبعاً نقش‌های این علوم و آنچه که از آنها انتظار می‌رود مشخص نگردد، تداخلی موضوع و قلمرو علوم روبه‌رو خواهیم شد. از همین روی، این پرسش رخ می‌نماید که اساساً ماهیت، جایگاه و رابطهٔ این علوم با دیگر دانش‌ها چیست. می‌توان گفت که این علوم صرف نظر از مسایل

نقلی و ذهنی به کنجکاوی‌های عقلی و تجربیات به شدت تمایل دارد. ویلیام چیتیک، دربارهٔ مقایسهٔ علوم عقلی با نقلی می گوید: هر کس می‌تواند قرآن وحدیث را فرا گیرد ولی کسانی که واقعاً گفته‌های خدا و پیامبران را بفهمند تعدادشان اندک می‌باشد.

دانشمندان اسلامی، مجموعه تعلیمات دینی را به سه بخش تقسیم کرده‌اند. این تقسیم بندی براساس رابطه انسان با عقاید می‌باشد. یعنی مسایل مانند مسأله توحید، صفات الهی، نبوت و معارفی که باید آنها را شناخت و بدانها معتقد بود و ایمان آورد. مسایلی مرتبط به خلق و خوی انسان را اخلاق نامیده‌اند که دستورهای درباره "چگونه بودن" انسان به لحاظ صفات روحی و خصلتهای معنوی عدالت، تقوا، شجاعت، حکمت، وفا، صداقت و امانت را در بر می گیرد. و دسته سوم مسایل فقهی، مسایلی که مرتبط به عمل و کار انسان که از قبیل نماز، روزه، زکات، حج، جهاد و امر به معروف و نهی از منکر را در بر می گیرد.

دو دسته اول حوزه عقاید و اخلاق را از مفردات علوم عقلی دانسته‌اند. علوم عقلی ریشه تمام علوم است و بدین لحاظ علما بسیار زود بر اهمیت آن پی بردند و بدان پرداختند. شاید در اوائل به دلیل مصروفیت‌های نسل اول و دوم اسلام در جهاد و تعلیم و تربیت ابتدایی دینی نشد که به علوم عقلی زیاد پرداخته شود. البته عدم تماس اسلام با آثار و ادبیات فرهنگ‌های دیگر نیز از عوامل عمده به شمار می‌رود.

همان طور که در نوشته‌ها آمده است، بحث‌های علمی و کلامی در زمان خلفای بنی امیه آغاز شد اما این روند بعدها در سده سوم تقویت شد.

براساس کتاب **"الرساله"** امام شافعی پنداشته می‌شود که تا سده‌های نخستین هجری، علوم عقلی با علوم نقلی آمیخته نشده بود: دلیل آن عدم نزاع و مبارزه معتزلیان و اشعریان است این فضا سبب می‌شد که مباحث اصول و کلام بطور جداگانه مورد توجه علما قرار گیرد.

تاثیر مسایل عقلی در مسایل اصولی از سده سوم هجری به بعد در کتاب‌های فقهی اهل سنت، به خوبی مشاهده می‌شود. به ویژه در نیمه دوم سده پنجم هجری، پس از تألیف کتاب **"المستصفی"**، علم منطق وارد علم اصول شد و اصطلاحات منطقی در فقه به روشنی دیده می‌شود. با به تألیف درامدن کتاب‌های چون "کفایه الاصول" و "نهایه الدرایه فی شرح الکفایه"، اختلاط علوم عقلی و علوم نقلی، به اوج می‌رسد. هرچند علمای مانند امام محمد غزالی، با فلسفه به شدت مخالفت می‌کند اما فلسفه وارد مباحث نقلی می‌شود. الفصول جصاص رازی، العمد قاضی عبدالجبار معتزلی، المعتمد ابوالحسن بصری و دیگر آثار نمونه‌های برجسته اختلاط مسایل عقلی و نقلی اند.

عصر اموی و ظهور مکتب اعتزال پس از جدا شدن واصل بن عطا و عمرو بن عبید از حلقه حسن بصری، آغاز فعالیت‌های علوم عقلی در اسلام است که به طور تدریجی با ازدیاد پیروان ابن عطا و به صحنه

آمدن خلفای دانش دوست عباسی، این علم رونق گرفت. به خصوص پس از آن که در دوره مأمون الرشید، آثار هیلنی یونان و روم وارد ادبیات اسلام شد.

کتاب‌های مانند المنزله بین المنزلتین از واصل بن عطا، الرد علی قدریه از عمرو بن عبید، الاصول الخمسه از ابوالهذیل علاف، حرکه الاجسام و کتاب ثنویه از نظام و آثار باقلانی، جوینی، ابن فورک و غیره، در علوم عقلی نوشته شدند که در آن مباحث نقلی کمتر مورد توجه قرار داشت.

با به قدرت رسیدن سلجوقیان، بساط علوم عقلی نیز در اسلام چیده شد. هرچند این سلطنت در عرصه سیاسی و نظامی، حکومتی موفق داشتند چنانچه با شکست دادن غزنویان حتی خلافت عباسی را در حیطه و نفوذ خود آوردند. در درون اسلام با اسماعیلیان فاطمی و در بیرون با صلیبیان مبارزه می‌کردند. اما با این حال شیوه مملکت داری ملک الطوائفی، آنها را به سوی ضعف و انحطاط و در نهایت سقوط سوق داد. در عرصه فرهنگی، علمی و تمدنی دوره سلجوقیان را دوره توقف و رشد و حرکت علوم عقلی به خصوص فلسفه و منطق و رکود خرد گرایی و خرد ورزی دانسته‌اند. دلایل این انحطاط علمی را در جهت‌گیری‌های مذهبی، مبارزه نظام‌الملک با علوم عقلی، سرکوب معتزله، تسلط کلام اشعری، شدت گرفتن ظاهرگرایی مذهبی و مخالفت علما، فقها و حتی ادبیان با علوم عقلی، دانسته‌اند.

پس از آن، سده‌ها جایگاه علوم عقلی در میان علوم و معارف دینی ضعیف بود. اکثر علمای مدارس دینی با پیروی از آثار کلاسیک پیش از سلجوقی بسنده کرده و به تکرار مسایل این دوره پرداختند. در این میان کمتر عالمانی هستند که مباحث علوم عقلی را تداوم بخشیده و آثار آفریده‌اند. هارون نسوشن، حسن حنفی، سید حسین نصر، محمد جواد مغنیه، عبدالرحمن بدوی، علی عبدالرزاق و محمد عابد جابری از جمله عالمان برجسته علوم عقلی اسلامی در دوره‌های معاصر اند.

۳

علوم عقلی در سده‌های اخیر در افغانستان: دانشمندان معاصر اسلامی در افغانستان در سده‌های پسین، با پیروی از محافظه کاری اشعری گری، توجه چندانی به علوم عقلی نکرده‌اند. رکود و فترت علوم عقلی پس از حکومت سلجوقی براین حوزه در خراسان حاکم شد. تا جایی که ظاهر گرایی مذهبی در مدرسه‌های دینی این سرزمین تبدیل به یک رویه شده است. حکام و سلاطین پس از دوره سلجوقی نیز توجه به تشویق و ترغیب علوم عقلی و عقل گرایی نکردند. سبب آنجا بود که همین ظاهر گرایی مذهبی سهولت بهتری را در مشروعیت خلافت‌شان فراهم می‌کرد بر عکس خردورزان دین مداری که حکومت الهی را سزاوار هر ضعیف النفسی نمی‌دانستند. در این خلاء زمانی اگر عالمانی هم در گوشه و کنار این مرز و بوم و یا دیگر نقاط

جهان اسلامی ظهور کرده و به علوم عقلی مبادرت کرده باشد، بعید نیست اما به سبب جو و فضای حاکم، اخباری از آنان به ما نرسیده است. شاگردان این بزرگان هم به علت اینکه علوم عقلی از شهرت افتاده بود، کمتر به این راه همت گماشتند.

عوامل رکود علوم عقلی را در سه حوزه بیرونی، فکری و امنیتی می توان تقسیم نمود. در بخش بیرونی عوامل بیرون از فکر و اندیشه چون زدوبندهای سیاسی ضرر علوم، تحولات اجتماعی و فرهنگی بر رکود آن تأثیرگذار بوده، اما در حوزهٔ فکری تسلط اندیشه و تفکر اشعری و اشعری مسلکی که هر نوع تعقل و تفکر در مورد آموزه‌های دین را بر نمی‌تابید و بر اجتهاد مخالف بود، راه پیشرفت را بر تفکر عقلی بست. تأثیر عامل سوم یعنی، عدم ثبات و امنیت، تسلط جنگ و درگیری بر هرنوع اندیشه‌ورزی خصوصاً فلسفی را نیز نمی‌توان نادیده گرفت. این امر به شدت در این سدهٔ اخیر بر رشد و تکامل تفکر فلسفی در افغانستان تأثیرگذاشته است[۱].

سید جمال الدین افغانی را شاید بتوان نقطه عطفی در احیای علوم عقلی اسلامی نه تنها در تاریخ معاصر افغانستان که تاریخ علوم اسلامی دانست که با اتکا به آن در برابر دهریت و هجوم فرهنگ غربی، به

---

۱. این عوامل را دکتور نجیب الله شفق در کتاب "سیر فلسفه در صد سال اخیر افغانستان" در باب فلسفه ذکر کرده است.

مبارزه برخواست. افغانی بسیار زود متوجه شد که ظاهر گرایان دینی، به خواب گران رفته‌اند و جز نقل روایات قدیم، کاری دیگری ندارند و از آن طرف دیگران (غرب مسیحی) با پشت سر گذاشتن کهنه پرستی فکری، با ابزار جدید تعقل به پشتیبانی مذهب کلیسا به میدان آمده و چون آتش علفزار هستی اسلام و ممالك اسلامی را می‌خورد. سید جمال با درك این وضیعت در برابر سنت‌گرایان ایستاد و بار دیگر ابزارهای عقلی اسلام را از انبارهای دین بیرون ساخت و پس از زدودن گرد و خاك آن و صیقل دادن، دوباره، آن را بکار گرفت تا برای امت اسلامی تفسیر واقعی «الدینا مزرع للآخره» را بفهماند. از این زمان چهره‌های نادر در علوم عقلی برخاستند و نمونه برجسته آن را در افغانستان می‌توان علامه صلاح الدین سلجوقی، محمد اسماعیل مبلغ و گاهی محمود طرزی دانست. هرچند به باور من طرزی را نمی‌توان در این شمار آورد و در اینجا هم ذکری از وی نمی‌شود.

علامه صلاح‌الدین سلجوقی در سال ۱۲۷۶ هجری در هرات باستانی تولد شد. این استاد مسلم فلسفه، الهیات و ماورالطبیعه پس از آموزش‌های نخستین نزد پدرش مفتی سراج‌الدین سلجوقی به پاکستان، هند و عربستان سفر کرد و علوم روزگار را آموخت. علامه سلجوقی پس از اکمال تحصیلات عالی و اشتغال در محکمه شهری هرات، به تصوف گرایید و راه صوفیان گزید. خودش گفته است " تا

مدتی به شیوه اجداد منسلک بودم که بعد از آن شوق مطالعه و مزید غور در ادب و اخلاق و الهیات مرا قدری جانب فلسفه سوق داد."

از علامه صلاح الدین سلجوقی آثار متعددی به زبان‌های فارسی و عربی بجا مانده که در زمینه‌های فلسفه، اخلاق، سیاست، ادب، هنر، الهیات وعلوم اجتماعی تحریر یافته است. در میان آثار ایشان، مقدمه علم اخلاق، نگاهی به زیبایی، تجلی خدا در آفاق و انفس، تقویم انسان و نقد بیدل به مباحث پرداخته و علوم عقلی نگاشته شده‌اند.

محمداسماعیل مبلغ، پس از سلجوقی در حوزه علوم عقلی کارهای انجام داده است. اما اینکه چرا مبلغ بعنوان یک فیلسوف صاحب نظر مطرح نشده است، جای سوال باقی مانده است. هر چند مبلغ استعداد فوق العاده داشته است. ولی به قول، دکتور شفق، دولت مستعجل بود زود وفات کرد و اظهار نظرهای چندانی نداشته است. کتابش در مورد ابن عربی و جامی فقط تطبیق است اما خودش نظری نداده است.

٤

قرن‌ها باید که تا صاحبدلی پیدا شود
بایزیدی در خراسان یا اویسی در یمن

مولوی عبدالغفور منطق: عالم، زاهد و شاعری بزرگ، کسیکه به قول جمهور علمای این عصر، دار دنیا را به جوی نخرید و روزگاری را به درازنای نیم قرن در گوشه مدرسه به تربیت طالبان علوم عقلی پرداخت. اگرچه از سال تولد ایشان، سندی دقیق در دست نیست اما به قول بازماندگانش، در حدود سال ١٣٠٥ هجری شمسی در قریه "خواجه برهان" در – خلم – که از توابع قدیم و از شهرهای مهم بلخ به شمار می‌رود، در یک خانه دین دار چشم به گیتی گشود. شهری که عالمان به نام چون داملا عرب، مولانا حاجی امان الله مشهور به داملا حاجی و مخدوم محمد الله مشهور به مخدوم مست را در دامنش پرورانیده است.

خانوادهاش او را فضل الدین نام گذاشتند اما بدلایلی بعد ها استاد منطق این نام را نپسندید[١]. مولوی منطق آموزش‌های ابتدایی را از

---

١. گفته اند پدرش را که گدایشاه نام داشت نیز عبدالله نام نهاده بود.

محضر علامه فقید و عالم کم نظیر، الحاج داملا امان الله خلمی[۱] فرا گرفت و سپس با پیروی از سنت و طریق سلف صالح، راه تحصیلات عالی علوم مدرسه‌ای را پیش گرفتند. این تشنه علم، در آن روزگار تقریباً به همه مراکز علمی خراسان (افغانستان) کمر سفر بسته از دانشمندان بزرگ زمان کسب فیض کرد.

هرات، قندهار، کابل، فاریاب، لوگر و چند جای دیگر از جمله ولایاتی‌اند که مولوی منطق به آن سفر نمود و از خوان دانش بزرگان آن دیار بهره برد. مولانا نزد این بزرگان تفسیر، حدیث، منطق، هیئت و کلام فرا گرفته به آنها توجه خاص مبذول داشت.

مولوی عبدالغفور منطق بعد از فراغت دروس، برای کسب تبحر علمی، مدت ۱۸ سال تمام در شهر تالقان در ولایت تخارستان، مشغول مطالعه و تحقیق مضامین عالی و پیچیده علمی بود. وی کتاب‌های معتبر حوزه‌های علوم دینی را مرور کرده مطالعه کامل و دقیق تفسیر کبیر اثر امام فخرالدین رازی را نیز به پایان برد. نتیجه این عزلت و گوشه گیری و پرداختن به کتب علمی، حل شدن مسایلی علوم عقلی برای مولانا بود که سرانجام راه را برای تدریس آن باز کرد. علامه

---

۱. مولوی امان الله خلمی مشهور به داملا حاجی شاگرد داملا عرب (از عالمان و مبارزان زمان خود) که سالهای زیادی را در مدرسه خشتی واقع در گوشه شرقی بازار سرپوشیده و تاریخی خلم تدریس نمود.

منطق، مدتی در دارالعلوم اسدیه بلخ، چهار سال در مقر شورای علماء، زمانی در دارالعلوم محمودیه، دارالعلوم فیض عام و سرانجام حدود ۲۰ سال در مدرسه خشتی خلم به عنوان مدرس خدمت کرد.

مولوی منطق به تمام علوم مروج معاصر مهارت و دسترسی کامل داشت. علم تفسیر، میراث، عقائد، منطق،حکمت، ریاضی، هیئت، نجوم، فلکیات، اخلاق و تدبیر منزل از مضامینی بود وی که تدریس کرده بود. بیدل شناس بی نظیری بود که ابوالمعانی بیدل را نسبت به هر مدعی بیدل شناسی خوبتر می‌دانست و در پیروی از سبک آن خدای سبک هندی، شعر می‌سرود. این دو بیتی بیدل را به کرات زمزمه می‌کرد:

زندگی محروم تکرار است و بس
چون شرر این جلوه یکبار است وبس
از عدم جویید صبح ای عاقلان
عالمی اینجا شب تار است و بس

این عالم کم نظیر جهت اثبات حق و حل معضل‌ترین مسایل علمی با علمای متبحر عصر، بحث‌های علمی و تحقیقی انجام دادند که به قول شاهدان، در اکثر موارد، به آراءشان مهر تائید گذشته می‌شد. بدون شک این برتری به دلیل پشتیانی علوم عقلی بود که مولانا منطق

با آن آشنایی کامل داشت. در این میان، مناظره با عالم زمان و علامه دهر مولانا محمد سلیم راغی – رحمه الله– معروف است[۱].

منطق بر علاوه نوشتن آثار متعدد، یکی از شاعران بزرگ معاصر نیز شناخته می‌شود زیرا در سخنوری دست توانا داشت. ادبیات منظوم مولوی منطق تمایلی عرفانی و فلسفی دارد. ابیات زیر نمونه از سخنان منظوم ایشان است:

عمریست که با بخت سیاه جنگ من این است
در ماهش اگر غوطه خورم رنگ من این است
با وضع خجالت طلبم حضرت شاهان
مجنون صفتم دانش و آهنگ من این است
عالم همه محو گل و من غرق خجالت
طوفان سرابم چه کنم رنگ من این است
قهر تو فنا آورد و لطف تو تسکین
بسیار فرح بخش دل سنگ من این است
بسیار چه گویم من از این طبع پر افسون
در کلبه مجنون عسل بنگ من این است
این است متاع هوس برگ کمالم

---

۱. مولانا محمد سلیم راغی از علمای مشهور علوم عقلی و از اساتید مولوی منطق بوده است. منطق همواره از دانش و بزرگی مولوی راغی ستایش می کرد.

در موج جنون شاهی اورنگ من این است
این است که کردم به حضور عرض غریبی
در جاده دل منزل و فرسنگ من این است

این دانشمند جید، سوالات و انتقادات مردم را با جواب‌های علمی، ادبی و طنز گونه پاسخ می‌داد. روزی مولانا کمال الدین کوکجری سمنگانی عدم انگیزه ایشان به ازدواج را پرسید. مولوی منطق بدون تأخر وقت این بیت زیبای سخنور شیراز، خواجه شمس الدین محمد حافظ شیرازی را زمزمه کرد: در کوی نیک نامی ما را گذر ندادند// گر تو نمی‌پسندی تغییر ده قضا را.

در یکی از روزهای گرم تابستانی خلم، یکی از خاطرات خودشان را چنین به من تعریف کرد:[1] شنیدم که در مدرسه تخار، یک مدرس مغرور در مسند تدریس نشسته بود. گفتم اینطور آدم‌ها نباید در مقام درس قرار بگیرند. از دروازه مسجد داخل شدم و بدون اینکه طبق انتظار آن مدرس، تکریم کنم رفتم و در برابرش ایستادم و به طرفش نگاه کردم. آن مدرس سرش را بالا کرد و طرف من دید و از اینکه سلام نکرده بودم، خفه شده بود گفت: از کجا آمده ای؟ با صدای بلند

---

۱. مولانا منطق خاطراتی عجیبی از زندگی‌شان برایم حکایت می‌کردند که در اینجا مجال ذکر همه آن اتفاقات نیست و انشا الله در یک کتاب علیحده همه این حکایات و دیگر زوایای زندگی ایشان که دوستان دیگر شنیده اند، به دست علاقمندان و شاگردان قرار خواهد گرفت.

و اعتماد به نفس گفتم: از فلک الافلاک و از نزد ملایک آمده ام. مدرس تمسخر آمیز لبخندی زد و گفت: ملایک چه می‌گفتند؟ پاسخ دادم: ملایک صبح و شام می گفتند: لعنت الله علی الکاذبین و به من خطاب کردند که در مدرسه تخار یک عالم مغرور در مسند تدریس نشسته، برو و از این مقام بیرونش کن! بعد مولوی منطق می‌گفت که آن مدرس از تدریس دلسرد شد و مدرسه را چند روز پس رها کرد و من به جایش مشغول تدریس شدم[1].

علامه منطق، با درک فترت علوم عقلی در اسلام و عدم توجه عالمان روزگارش به این علوم، راه دانشمندان پیشا سلجوقی را گرفت و از تمرکز به علوم نقلی دست برداشت زیرا در این عرصه به حد کافی کسانی بودند که طالبان علم را سیراب نمایند. ایشان علوم عقلی را با اهمیت می‌دانست تا جای به آن توجه داشت که حتی تخلص "منطق" را برای خودشان انتخاب کرد.

مولانای فقید مدت بیش از نیم قرن همچو بحر مواج هزاران طالب علم را از زلال علم و معرفت در رشته‌های متعدد علمی سیراب نموده و به جامعه اسلامی عرضه کرد. امروز اکثر علمایی که در مدارس

---

۱. هرچند بعضی از طالبان این داستان و مناظره را به مولانا محمد سلیم راغی و مولانا فیض محمد مربوط می دانند. تا جایی که من به یاد دارم و این داستان را دوباره از زبان مولوی مرحوم شنیده ام، ایشان از مناظره خود با کسی که از وی نام نبرد، صحبت می کرد.

کشور به خصوص در شمال افغانستان مشغول تدریس هستند، نزد مولانا منطق تلمذ اختیار نموده و به شرف شاگردی ایشان مشرف هستند.

عطش راه علم و تدریس، مولانا منطق را چنان غرق کرده بود که هرگز فرصت ازدواج نیافت. هرچند در مدت تعلیم چند بار هوس کرد تا ازدواج کند و خانواده تشکیل دهد. در یکی از خاطراتش یک روز گفت: تازه وارد کابل شده بودم تا درس‌های باقی مانده را تکمیل کنم چون عالمانی جیدی در آنجا حضور داشتند. در بازارکی دورتر از مدرسه یک دوکان ظروف چینی بود. پیش از اینکه به مدرسه بروم این دوکان را دیده بودم و ظروف آن برایم بسیار خوشایند بودند و تصمیم گرفتم پس از اینکه دروس تمام شد، از این دوکان ظروف بخرم و بروم خلم و ازدواج کنم. اما وقتی وارد مدرسه شدم و درس‌ها مرا به خود مشغول ساخت، در حدود چند ماه (یا چند سال)[1] دیگر فرصت بیرون آمدن و گشت و گذر در دورهای مدرسه برایم میسر نشد و روزی که درس تمام شد دیگر از آن بازارک خبری نبود و همه دوکان را ویران و بجای آن مکان دیگری آباد کرده بودند.

---

۱. دقیق یادم نیست که چند ماه گفته بودند و یا چند سال. اما به قول مولوی اکرام‌الدین که از طالبان شان است، از زبان مولوی ۸ سال می داند.

این وارسته مرد علم و کمال سرانجام پس از ۸۶ سال عمر پربار در راه علم و زهد، در اثر سکته مغزی از فعالیت افتاد و در حدود دو ماه در شفاخانه فارابی و سپس چند روزی در پشاور پاکستان بستری شد. اما داکتران به سبب سن بالا از معالجه عاجز بودند و در نهایت طالبان استاد گرامی شان را دوباره به مدرسه خشتی خلم آوردند و در نهایت در اثر همین بیماری در شام ۳ حوت، سال ۱۳۹۱ خورشیدی چشم از جهان بست.

استاد گدایشاه، پدر این فرزانه فرزند خلم، فرزندی دیگری نیز به نام کمال الدین داشت که با شغل نجاری، مردم خلم او را به نام استاد کمال می‌شناختند که از قضای الهی فقط هفت روز پس از درگذشت برادر بزرگش، مولوی عبد الغفور منطق، در اثر بیماری سرطان وفات نمود. استاد کمال الدین جدی‌ترین مشوق انتشار آثار مولوی بود و می‌گفت که از مولوی عبدالغفور فرزندی به نشانه نمانده است و فرزندان او کتاب‌هایش است که شب و روز زحمت کشیده و به روی صفحه‌ها به تحریر در آورده است.

مولوی عبدالغفور منطق کتاب‌های ارزشمند علمی تخصصی تألیف نموده‌اند که انشا الله با همکاری علاقمندان به و اهل فن به دست چاپ

سپرده خواهند شد. الرساله القمری فی تحقیق سفینه الامریکا[۱]، منطق و حکمت، نجوم و فلکیات و مجموعه اشعار، از مهم آثارشان است. به خواست خداوند لایزال، این نوشته ها یکی پی دیگری به دست نشر سپرده خواهند شد و به دسترسی طالبان قرار می گیرند.

۵

درباره این کتاب: رساله نفس، کتابی است که اکنون در دست خواندگان گرامی قرار دارد. پس از رحلت علامه منطق، علاقمندان و شاگردان آن بزرگمرد به شدت تشنه چاپ آثار و نوشته‌های وی بودند که می‌دانستند مولانای فقید در روزگار عزلت و تدریس نوشته است. به خصوص روز جنازه مرحوم منطق، هنگامی که زندگی نامه آن بزرگوار قرائت شد، به این موضوع اشاره رفته بود که از مولوی منطق آثاری بجا مانده است که بزودی به زیور چاپ آراسته خواهند شد.

استاد کمال، برادر مرحوم مولانا منطق که به شدت در چاپ آثار برادر عالم خود علاقه نشان داده بود، نیز متأسفانه بسیار زود در

---

۱. در این رساله مولوی منطق فرضیه جدیدی را مطرح می کند که در آن حضور سفینه های فضای امریکایی در خارج از پوسته اصلی زمین را مورد انتقاد قرار داده و ادعا می کرده است که فضانوردان تا هنوز هیچکدام قادر به عبور از فضای زمین نشده اند، بلکه از فضای زمین به نظام شمسی نا محدود نگریسته اند.

گذشت و این آثار طور امانت به انجنیر محمد طاهر، فرزندشان سپرده شد. محمد طاهر نیز بدون اتلاف وقت با درک مسئولیت پذیری در پی آن شد تا به همکاری علاقمندان استاد منطق به این امر نماید.

نسخه اول کتاب دست نویس استاد منطق است که در آن کلمات سنگین وبعضاً اصطلاحات حکمت به کار رفته است که ممکن برای اهل علم و فن دانستن آن راحت‌تر باشد اما برای کسانی که به تازگی در این راه قدم گذاشته‌اند و یا علاقه وافری در تحصیل حکمت و علوم عقلی دارند، فهمیدن آن کار آسانی نیست. به همین لحاظ در پا ورقی ها، به اصطلاحات به طور دقیق پرداخته شده است.

همچنان، چون حکمت اسلامی می‌بایست به زبان و علم عرب باشد، برای اینکه برای خوانندگان کمک کند، در پاورقی ها معنی لغات اضافه شده است که در آن همه لغات و اصطلاحات عربی به فارسی ترجمه شده‌اند. برای سهولت، این کار در پاورقی‌ها آمده است.

در متن کتاب اصل امانت به طور کامل رعایت شده و به جز چند جا که امکان تصحیح در واژگان بود، اصلاح صورت گرفته است. اما در نهایت متن همان چیزی است که استاد منطق خودشان نوشته است. با این حال، کتاب حاوی یک پیش گفتار است که برای ورود به بحث اصلی کتاب بنا بر لزوم نیاز نوشته شده است، و پس از آن اصل کتاب با یک حمدیه کوتاه و چهار باب به اتمام می‌رسد.

جاه دارد تا از همه دوستانی که به نوعی کمک کردند تا این کتاب به زیور چاپ آراسته شود، تشکری نمایم که متأسفانه نام بردن هریک در اینجا مقدور نیست. سپاسگذاری ویژه دارم از مولوی اکرام الدین که با حوصله مندی تمام، مسوده این کتاب را یک روز کامل مرور کرد و به اشکالات املایی که در وقت تایپ بوجود آمده بود، اصلاحات وارد کرد.

دکتور میرویس بلخی
سنبله ۱۳۹۲- کابل

مقدمه مولف

حمد لایحصی[1] ذاتی را که رقمات وجودات را بر صفحات حقائق نگاشت و آیات احدیت[2] را در آفاق وجود و احیاز انفس مرئی[3] داشت. صورتهای تنزهه را در مرایاء قابلیات سماویات عالیات و ارضیات سافلات بدلالت فخلقت الخلق لان اعرف، جلوه گری داد. عطایای تکریم را به حکمت و علم متعال از درک عقول و اوهام (انی اعلم مالا تعلمون) در صورت جمعیت آدم متجلی ساخت و اشکال تنظیم را از خزانه ملک له ملک السماوات والارض و استعدادات نظام علویات و سفلیات عالم ترسیم داد. حب معارف و حیات دائم را در

---

۱. بی‌شمار، بی پایان
۲. یگانگی و یکتایی
۳. آشکار و پدیدار

مکامن قلوب بنی آدم بصورت کمون و بروز تصویر نمود. نفوس منغمسین در هیولویت را به امدادات رحمت و فیض سبقت رحمتی علی غضبی، از حضیض[1] نقصان به اوج کمال واصل گردانید. مأوفین بادیه آفات و متمکنین گلخن حرمان را بعد از تصور بصورت غفران به تشریف دعوت انعام متوصل ساخت. مالك الملك که مملوکین از خوان عفویتش به حصه آثاری اگر نائل نباشند، از بساتین هستی به جهیم نیستی اذهاب[2] شوند. جریان خطوط محویت بر خطایاء متصوره بصورت قراب ارض مستوجب ضرری[3] نشود، خلقت هؤلاء للجنۀ ولاابالی. جریان آثار عدالت در مظاهر قلوب مجتمعین و متشکلین به شکل قلب اشقی[4] مفید نفعی نیست. خلقت هؤلاء للجنۀ ولاابالی. و درود نا محدود بر سردار کونین افضل البشر –صلی الله علیه وسلم– و بر آل و اصحاب آن که عنصر هدی و منبع مکارم اخلاق است.

---

١. پستی.

٢. برده شده

٣. ترجمه" پیدا کردم این جماعت را از برای بهشت و هیچ باکی نیست مرا"

۴. شقی و بدبخت

باب اول

تمدیحات صدارت عظمی[1]

تمدیح اول- ظهور صورتهای نعماء و مواهب[2] از فیض جواد ازلی و حکیم لم یزلی در مرأت قوابل طبق استعدادات مربوطه بر طهارت و طینتها[3] و صفاء فطرتها است. حکما گویند باری تعالی هرگاه شخصی را دوست دارد تعاعد اسباب او کند. این در حدیث نبوی نیز آمده است " فاذا احببت فکنت سمعه الذی یسمع و بصره الذی یبصرلی به ویده التی یبطش بها ورجله التی یمشی بها" باری تعالی به شخصی که دوست دارد ارسال کند از عالم انوار به قوتهای مدرکه و محرکه او نورها را تا صادر شود از او از آن نور ها، ادراکات و تحریکات که

---

۱. از اینکه انسان را اشرف مخلوقات گفته‌اند، مولوی منطق مرحوم، در آغاز این نوشته در پی آن بوده است تا به کمک دلایل عقلی و نقلی، این ادعا را تثبیت نماید. بنابراین، منظور از صدارت عظمی، انسان است که اشاره دارد به مقام وی. (بلخی)

۲. جمع موهبه

۳. سرشت ها

عاجز باشند از ایشان به امثال آنها، اشخاص فاقدین نور ها. پس ظهور صورت اشرف مواهب و اعظم مناصب که مدار حفظه نظام و حسن حیات جم غفیر[۱] و تائید ناموس الهی است در بین اصناف کثیر از مومنین در آوان سعید دور اماکن اسلامه شریفه در آئینه دیانت و صفاء فطرت. ذات همایونی، اثری و فیضی است از آثار و فیوضات تعاعد و حب ازلی. یوت الحکمت من یشاء و من یوت الحکمت فقد اویتی خیراً کثیراً.

تمدیح دوم- قدرت و رحمت باری تعالی ناظر است در بواطن و استعدادات مخلوقات و موجودات. هرگاه نظر قدرت در باطن مخلوقی لیاقت و خیریت و استعداد افضلیت را یابد در اعطاء صورت آن خیریت و فضیلت در آبگینه استعداد عجزی و موانعی نیست. از این جاست که الله تعالی تبدیل کند نعماء را بر طوائف به تبدیل آنها مافی انفس را، ان الله لا یغییروا ما بقوم حتی یغییر ما بانفسهیم. خلافت انسانی که ظل خلافت الهی است نیز ناظر است در بواطن؛ چون باطن حقیقت عیسوی به سان طهارت و لیاقت و کمال سعادت است بر خصائص احیاء موتی و ابرا اکمه و ابرص[۲]. جود و جواد مطلق مقتضی حرمان مسائل جنسیت ترتیب گردید برهوبت عیسویه آن خصائص و

۱. مردمان زیاد

۲. کور و پیس

فضائل. وقتی استعداد باطنی مستفاده از طهارت روحی و جسمی ذات همایونی به سان تقرب و کمال استدعا شود، رفعت و علویت صورت صدارت عظمی به عطیه[1] جسم از عطایای الهی که در مظهر استعداد متجلی است.

تمدیح سوم- هر موجود بقای حیات خویش و کمالات مترقبه برآن حیات را دوست دارد و برای هرحیات کمالات مترقبه آنرا اضداد و منافیات تلقی می‌کند و بقای نعمتها بدون تجرید از منافیات متصور نیست. طهارت از اضداد حیات محسوسه بدنیه سبب بقای حیات ابدان است، چه درصورت عاقب امراض بر بدن شخص، بقای او ممکن نیست. اما طهارت از اضداد حیات روحانی اگر باشد، علوم و معارف مناصب عظمی سبب بقای آن حیات می‌شود. وقتی حقیقت حسیه عیسویه دارای جهات طهارت است، طهارت اموی: چه مریم از جمله نساء کاملات و خادم بیت المقدس و مشتمل بر انوشت صوری[2] و ذکورت معنوی است مانند: وکانت من القانتین- وطهارت الهی، چه تولد عیسوی در زمانه قیصر از نفخ جبریل و تسویه جداد بعد از نفخ روح است برخلاف آدم که نفخ روح در او بعد از تسویه جسد است. فاذا سویته ونفخت فیه من روحی بقای حیات عیسوی تا امروز محفوظ

---

۱. پاداش

۲. ظاهری

است. هرگاه طهارت سبب بقا باشد ذات همایونی صدارت عظمی محدد جهات طهارت بتمامها است. طهارت ارواح ابدان و اعمال از واهب العقل و معطی الصور تعالی است. تمنا دارم که صورت بقا صدارت عظمی در ساحت جلال وجمال ذات همایونی تا قیام قیامت کبری منقطع نشود. آمین!

از این جا در بساط خاطر میگذرد که هرشخص، بقای حیات و اموال و اعراض خویش را دوست دارد و سبب بقای اینها، بقای سلطنت و خلافت و صدارت عظمی است. شرعاً و عقلاً واجب است تا هریکی از رعایا بقای حکومت و سلطنت و صدارت عظمی را از بارگاه واجب الوجودتعالی مستدعا باشد–قال الله تعالی – وَلَقَدْ کَرَّمْنَا بَنِی آدَمَ[1] –کرامت و شرافت انبیاء بر افراد داخله در تحت مفهوم جسم و مفهوم حیوان ظاهر و هویدا است، آنچه که عیان است چه حاجت به بیان است. اما شرافت بنی آدم بر موجودات واقعه در عالم امکان خفی و ثابت است بدلایل عقلیه و دلایل نقلیه.

---

۱. ترجمه: "ما آدمیزادگان را گرامی داشتیم." سنایی غزنوی در تفسیر این آیه قرآنی در شعری آورده است:

بنگر تا که آفرید ترا ؟ / از برای چه برگزید ترا ؟
خاک بودی ترا مکرم کرد / زان پست جلوهٔ دو عالم کرد
از همه مهتر آفرید ترا / هر چه هست از همه گزید ترا

اول دلیـل عقلـی: اینکـه انـسان بـه بعـضی اعتبـارات مخـدوم و موجودات عالم اجسام خادم است و مخـدوم در رتبـه اشـرف و اعلـی باشد از خادم. توضیح این دلیل محتاج باشد به بیان انـواع خـدمت لـذا در تشریح معانی خدمت گفته می‌شود کـه خـدمت برسـه قـسم اسـت؛ خدمت بالماده، خدمت بالآله و خدمت بالمعونت. خـدمت بالمـاده آن باشد که خادم اجزای بدن مخدوم شود به نحوه از تغیر. خـدمت بالآلـه آنکـه خـادم آلات باشـد از بـرای حـصول اعمـال و افعـال و حرکـات مخدوم. خدمت بالمعونـت آنکـه اعمـال و افعـال خـادم نـافع باشـد بـه احوال مخدوم. پس گوییم در جزء امکان سوای انبیاء، حیوان اسـت و نبات و معادن و عناصـر و افـلاک و ملایـک بعـضی حیـوان و نبـات و معاون مثل حیوان مذبوح[1] و زرع وثمر ملح خادم بالمـاده اسـت انـسان را. چه انسان به توسطه تحلیلات حرارت غریـزی مـستفاده از عنـصری ناری مواد رطبه عتیقه را محتاج باشد به اعطای بدل یا زیاده ازمتحلل و یا مساوی ویا انقص یا به تعاقب اعطای بدلیه و متحلات رطوبات بدنیـه بقای حیات ابدان تا حلول اجل محفوظ مانـد. اعطـای بـدل محتـاج بـه غذا است. غذا انسان متضاد است یا به مداخلت صناعت و یا بـدون آن از مذبوحات و مزروعات و املاح و مواد غذایه کـه اجـسام حیـوانی و نباتی و معدنیه یا غیـر آنهـا اسـت بـصورت اجتمـاع یـا انفـراد بتوسـطه

۱. ذبح شده/ کشته شده

تصرفات قوی نباتیه مثل قوت غاذیه و خوادم آن خلع صورتها غذایه تلبس و تصور بصورتهایی اخلاطه و اعضای اجزای بدن انسان شوند وجواز دارد که هر یکی ازعناصر بلاواسطه یابه واسطه نبات و یا بواسطه نبات و حیوان و یا به وسایطه خادم بالماده برای انسان باشد. و ایضاً رواست که نباتات بلاواسطه یا به واسطه حیوانات یا وسایط خادم بالماده برای انسان بود و ایضاً روا است که حیوانات بالذات یا به واسطه حیوان دیگر یا به واسطه عناصر خادم مطلق برای انسان باشد چون رفاحی و عقارت که بتوسطه سه تفریق تراکیب بدن حیوان کنند و عناصر مقسوره در ابدان حیوان بعد از تفریق و اتصال به کلیات خویش خادم بلاواسطه یا به وسایطه باشد. از این جا مفهوم میشود چنانکه تکونات موالیده از عناصریست فشارات آنها بعد از فنای صورتها نیز جانب عناصر است. اگرچنین نباشد به تکونات کائینات کشیده در زمانه طویل فنا یا تنقیص عناصر فضایی مقدار لازم خواهد آمد. چون کره بحر اگرچه به صعود بخارات رطبه منقص شود اما از بخارات صاعده بتوسطه سحب متراکم اورده و عیون جبیره نقصان کند و بعضی دیگر از موالید تنها خادم بالآله باشد. وقسم سوم هم خادم بالماده و خادم بالآله باشد. عناصر نیز بچنین‌اند و به یک جهت خدمت کنند و افلاک بسبب تحریکات دوریه وکواکب به سبب انتقالات در

درجات بروج و قرب و بعد محاذات و مساتت ذرایع فصول اربعه[1] حوالات و حوداث و تغیرات و استحصالات ضروریه نافعه در بقا نیزخدمت نماید. در تورات مذکور است، یا بن آدم، **خلقت الأشیاء کلّها لأجلک**[2] – و نیز حدیث نبوی – **لَوْلاکَ لَمَا خَلَقْتُ الْأَفْلاکَ**[3] – درین معنی ایماء دارد.

ابر و باد و مه و خورشید و فلک درکار اند

تاتو نانی بکف آری و به غفلت نخوری[4]

اما معونت ملایک بجهات کشیده درکتب تفاسیر و احادیث مذکور است. بطور اجمال گوییم که ملایک در تکمیل نظام نبوت مثل انزالی آیات و احادیث و هدایات در موقع اضطرار و مدافعات

---

۱. منظور فصل های چهارگانه بهار، تابستان، خزان و زمستان است.

۲. ترجمه: "ای فرزند آدم تمام اشیاء را به خاطر تو خلق کردم"

۳. ترجمه: "اگر تو نبودی هرگز افلاک را خلق نمی‌کردم" مولانای بلخ در تفسیر این آیه سروده است:

گر نبودی بهر عشق پاک را
کی وجودی دادمی افلاک را
من بدان افراشتم چرخ سنی
تا علو عشق را فهمی کنی

۴. سعدی شیرازی

مضرات معونت انبیاء کنند و انبیاء در جلب فضایل و وضع رذایل معونت خلق. یا اینکه منافع انسان اعراض مفارقه است واعراض مفارقه بعد از احتیاج به اعدادات فاعل برای مواد و تتمیم استعدادات به فیض محتاج باشد. درظهور صورتها در مرات هیولی به فاعل معطی ملکی چون نسبت حوادث و تغیرات عالم عناصر به اوضاع فلکی بطریقه وسائلیت و نسبت اعطا به فاعل ملکی به طریقه شرطیت است قبح[1] لازم نیاید.

دلیل عقلی دوم: حکمت در تصبیغ ماهیات و حقایق جز امکان بحکم- صِبْغَةَ اللّهِ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللّهِ صِبْغَةً[2]- به صبغ وجودات و تلوین[3] ذرات هستی به الوان[4] کمالات ظهور آثار اسما و صفات حسنی عالم ربوبی است به مظاهر کونیه و وصول روایح. انواع جود و انعام مرتبه رحمانیت است بمشام مستفدین عرصه امکانیه و تجلی صورتهایی آیات معارف الوهیت است به مجالی انفس انسانیه. عالم الوهیت اگرچه مصادمات اضداد و مناسبات انداد[5] و تقابل متقابلات و ظلمات

---

۱. زشتی

۲. ترجمه: "این رنگ خداست ورنگ چه کسی از رنگ خدا بهتر است ما پرستندگان او هستیم"

۳. گوناگون ساختن

۴. جمع لون به معنی رنگ

۵. جمع ند به معنی همتا

هیولانیات مقدس و مطهر است –سبحانه ما اعظم شانه– لکن اسماالحسنی بتوسطه تلبس به صورتهایی کثرت دارای نسب اتحاد و تقابل میباشد. ورای بنی آدم از ارواح نوریه و اجرام فلکیه و عناصر کونیه و مولفات و غیره یا مظاهر رحمت است و یا مظهر غضب مثل طایفه شیاطین اما نوع انسان مظهر اسما متقابله آلیه است پس از جهت ظهور صور تاثیرات اسما متقابله در مرایاء قابلیات انبیاء اکرام و اشرف باشد از ماعدا که مظاهر بسیط اند.

دلیل عقلی سوم: طبق قانون متقرره طب ابدان صورتهای ظاهری و باطنی آباء ساری و مجتمع است بقدر امکان در انبیاء. لهذا خصایص ملکی مثل احیا موتی و ابراء اکمه و ابرص[1] و تلطفات بشری ازجبریل و مریم برحقیقت عیسوی ساری و مرتب گردیده است. محاسن اسباب و علل چون صفای زیبق[2] وگبریت و لطافت خشبات و وقایق صوانع مجازیه در مکامن بطون[3] سببیات و معلولات چون ذهب و کرسی و مصنوعات نیز ساری گردیده است. پس سریان بها و حب و جمال صانع حقیقی در مظاهر مصنوعات متحیزه عالم امکان اولی و اخری و اقوی باشد بلکه این انتقالات و سریانات اثر سریان ازلی است.

۱.آیه "احی الموتی باذن ربی و أبریء الاکمه و الابرص" اشاره دارد بر عیسی بن مریم که احیای موتی و ابراء اکمه و ابرص می‌کرد.

۲. جیوه– نوعی فلز

۳. جمع بطن

سر حب ازلی در همه اشیا ساریست
ورنه درکل نزوی بلبل بیدل فریاد

عالم غیب اگر چه مقدم است برعالم شهادت لکن به تناسب محسوسیت و تدریج وجود و هستی ما در محسوس به معقول اولاً در فهم ما حول شهادیات آید و ثانیاً غیبیات. پس به ترتیب فهم خویش گوییم چنانکه کتب علما مشتمل است بر فهرست حاوی علم اجمالی بر ابواب و فصول و مسایل کتاب و دفاتر خلافت انسانی متضمن است بر فهرست مفید علم اجمالاً بر قرایا و اماکن و بساتین و اراضی رعایای صانع حقیقی وقتیکه به قلم صنع ابواب و مقالات و فصول کتاب عالم امکان را نگاشت، فهرستی ترتیب داده نام نهاد به انسان که محیط و مسجمع علوم بر احوال آن کتاب است. فهرست از حیث افاده علم بر اصول کتاب و اظهار محاسن آن به سهولت و ترغیب در تعلم کتاب و تعین حاجب از بین امور متکثره فعتاً اشرف بود از کتاب پس بنی آدم که فهرست کتاب عالم است اشرف باشد:

ایزد که نگاشت خاصه احسانش ابواب کتاب عالم دارکانش
بر لوح و جود زد رقم فهرستی در آخر کار نام کرد انسانش[1]

دلیل عقلی چهارم: خفی نسیت که بین روح وجسد تناسب و علاقه خاصه است. حسب آن هر یکی از روح و جسد از تاثیرات دیگر متاثر

---

۱. منبع این شعر به دست نیامد.

شوند. چه خوف و سرور از کیفیات روحانیه است در حالت افراط موثر باشند. در سقوط شهوت طعام و منکوح لذیذ و در صفرت[1] اعضا به اثر حرکت روح حیوانی سوی باطن در وقت خوف و حمرت[2] چهره بتوسطه حرکات روحی سوی ظاهر بلکه به افتراق[3] مزاح و انحلال ترکیب دفعاً و ایضا معلم به اثر تعلم و ایجاد فضایل نظریه که کمال روحی است به واسطه عبارات واضحه در نفس متعلمین تاثیر نماید در انبساط اعضاء و طراوت چهره.

بیان تاثیر ابدان در ارواح اینکه ابدان مشتمل اند بر قوتهای مدرکه مثل حواس خمسه ظاهره و باطنه و قوتهای محرکه مثل قوت شهویه و غضبیه. هریکی از این قوتها که جسمانیه مخصوص است به لذات و کمالات و ملایمات و آلام و شرور و منافرات. پس هریکی از قوتها در حین استلذاذ[4] از لذات مخصوصه و یا در حین تألم از آلام معینه مثل استلذاذ قوت باصره از اشکال و الوان معشوق با تألم آن از شرارت

---

۱. زردی

۲. سرخی

۳. جدایی

۴. لذت بردن/ لذت خواستن

دخان واستلذاذ قوت لامسه از ملاست[1] اعضای معشوق و تألم آن از تماس قبس[2] نار تاثیر دارند در فرحت هموم ارواح.

بعد از تمهید مقال گوییم که ادوار فلکی و اجسام عنصری را تاثیرات است در انسان در صباوت[3] و رجولیت[4] و شبابیت و شیخوخت[5] و انماء و تولید و تزبیل و غیر آن و انسان را نیز تاثیری است در ارکان عالم محسوس اما تاثیرات انسان در عناصر مثل تاثیرات موسوی در فلق[6] بحر نیل و در انفجار عیون دوازده گانه ازحجر معکب و رفع جبل طور بر فوق بنی اسراییل وغیره تاثیرات انبیاء و اولیاء در بسایطه عالم اسفل اما تاثیرات انسان در عالم افلاک یا به سبب تاثر ارواح فلکیه است از صور علمیه امور انسانیه بطریقه تاثیر سبب غایی در انبعاث دور تتمیم[7] فاعلیت چه انسان غایات عرضیه تحریکات فلکیه است یا به غیر آن هرگاه بین انسان و ارکان عالم اجرام علاقه تاثیر و تأثر ظهور یافت پس انسان روح و عالم محسوس جسد مجموع حیوان

---

۱. نرمی
۲. شعله و پاره آتش
۳. جوانی
۴. مردی
۵. پیری
۶. شکاف
۷. پایان دادن به

مطیع الله باشد خفی نیست که روح اشرف است از جسد پس انسان نیز اشرف و اکرم باشد ازعالم محسوس-

دلیل عقلی پنجم: عالم در لغت چیزی را گویند که دانسته میشود به سبب او چیزی دیگری را مثل اضطراب عرق نابض[۱] که دانسته میشود بدان طریان مرض را. در اصطلاح عالم ماسواء الله را گویند. عالم بر دو قسم است؛-یکی عالم امر مثل ارواح و عقول و مجردات و نفوس. دوم عالم خلق که منبسط است از محدب فلک الافلاک تا نقطه موهوم مرکزی. عالم امر از کثافت مواد و ظلمات هیولیات و شرور اجساد مبرا. از این حیث از آن به لسان شرع مبین تعبیر به من عندها وملاخر منه- رفته و عالم خلق به انواع تغیرات و وثورات و زوالات مغمور چون حب و دام به طبایع مرکوز است و دام محبوبه خویش را حقایق عالم خلق غالباً به تعاقب افراد محفوظ میدارند. لذا بین عالمین تنافر و تباعد است. تباعد و تنافر مبادی هموم و تألف و اتحاد اسباب سرود است. -فیض جواد مطلق و حکیم برحق استدعاء نداشت که باده نوشان محفل جود و مهمانان خوان دعوت لاهوت مفهوم باشند به رموزانی اعلم ماتعلمون از کان عالم امر را از مزایای

---

۱. عصب.

عالم خلق بدلات انبیهم باسماهم[۱] آگاه نمود از اهباط بعضی از کان عالم امر از بهشت علویات قال تعالی فی جنات عالیات به اراضی سفلیات و از تعلق ارواح به اجساد- فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي[۲] - تخمیر طینت آدم را در بساط ظهور جلوگیری دادند. پس انسان مستجمع عالم امر و عالم خلق است چه روح از امریات و بدن از خلقیات و موقع علاقه الفت و محبت بین خلقیات و امریات و رافع علاقه وحشت و نفرت و مباعدت[۳] از این حیث اشرف باشد برسایر موجودات عالم امکان-

دلیل عقلی ششم: عالم بر دو قسم است؛ یکی عالم صغیر و دوم عالم کبیر. درتعین مصداق بین صوفی و حکیم اختلاف است. حکما گویند که انسان عالم صغیر است فلك الافلاك مع مافیها عالم کبیر است ازطرف حکیم ممکن است که گفته شود اما اطلاق اسم عالم برانسان از این جهت است که در تحریکات و اجساد عالم کبیر فصول

---

۱. قَالَ يا آدَمُ أَنبِئْهُم بِأَسْمَآئِهِمْ فَلَمَّا أَنبَأَهُمْ بِأَسْمَآئِهِمْ قَالَ أَلَمْ أَقُل لَّكُمْ إِنِّي أَعْلَمُ غَيبَ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ وَأَعْلَمُ مَا تُبْدُونَ وَمَا كُنتُمْ تَكْتُمُونَ " گفت: ای آدم، آنها را از نامهای چیزها آگاه کن چون از آن نامها آگاهشان کرد، خدا گفت: آیا به شما نگفتم که من نهان آسمانها و زمین را می‌دانم، و بر آنچه آشکار می‌کنید و پنهان می‌داشتید آگاهم."

۲. ترجمه: "پس هنگامی که او را متعادل ساختم و در آن از روح خود دمیدم"

۳. دور کردن

اربعه موجود است در حرکات نموئی و زبولی انسان تا حلول اجـل بـه عادت طبیعی نیز فصول اربعه یافته میشود. آوان صباوت فـصل ربیعـی[1] از "منه شـباب فـصل صـیفی" چـه در فـصل صـیفی[2] حرکـات نمـوئی نباتات بعد از ابتدا در فـصل ربیعـی بـه کمـال نـشو رسـیده صـورتهای کمالیه از معطی الصور طبق استعدادات مواد آنها فایض شود. در فصل شبابی انسان ابدان بعد از ابتداء نمو از سن صباوت نیز به نهایات نـشو و غایات طبیعت واصل گردد.

آوان کهولت فصل خریفی اوقـات شـبخوخت فـصل شـتوی- چـه درفصل شتوی نباتـات غالبـاً از لواحـق و صـورتهای دوره اولـی زایـل گردیده اسباب و وسایل دور ثانی را اختیار کنند. ابـدان انـسان نیـز در این فصل از کمالات حیات اولی انفکاک ورزیده استعدادات حیـات ثانوی را دارا شوند- بیدل گوید:

صبح پیری اثری قطع امید است این جا
تار و پوت کفنت موی سفید است این جا[3]

در عالم کبیـر آبـاء علویـه[4] فاعلـه و امهـات سـفلیه منفعلـه وموالیـد متولده از جریان فصل و انفعال موجود است در عالم انسانی نیـز ارواح

---

۱. بهاری
۲. تابستانی
۳. کلیات مرزا عبدالقادر بیدل/ غزل ۱۴.
۴. کواکب علویه-زحل، مشتری و مریخ

موثره و اجساد متاثره و اخلاق و تحریکات و اعمال و افعال متولـده از جریان تاثیر وتأثر موجود اسـت. درعـالم کبیـر نهـار و لیـل و طلـوع و غروب از شرق و غرب است در عالم انسانی نیز نوم است بمنزله لیـل و یقظت[1] بمثابه نهار و طلوع روح از افق قوای مدرکه و محرکه حیوانیـه بقصد یقظت و غروب آن از مغرب آنها بقصد نوم در عالم کبیر آفتاب است و مهتاب مستنیره از آن وکواکـب مفیـد وکـره ارض مـستنیره بـه اشیعه شمس و قمر وکواکب دوخانـات و بخـارات صـاعده از ارض و ثلوج[2] و امطار[3] نازله بر آن.

در عالم انسان نیز قوت نظریـه اسـت بمنزلـه شـمس و قـوت عملیـه مستفیده از آن به مثابه قمر و مراتـب عقـل مفیـد علـوم و معـارف مثـل کواکب و بدن مستنیره به تدبیر عقل بمنزله کره ارض و هیهات ساعده ازجسد مثل بخارات و ادخنه و آثار هابطه از نفس به جسد بمنزله ثلـج و مطر[4] بیان صغارت عالم انـسانی ازعـالم کبیـر جـسمانی اینکـه انـسان مشتمل است بر روح و جسد. وجسد انسان ریبی نیست که صغیر اسـت از اجرام عالم چه آناس[5] کثیر در جوف اصغر کرات عالم متمکن‌اند و

---

۱. بیداری
۲. جمع ثلج به معنی برف
۳. باران
۴. برف و باران
۵. جمع ناس به معنی مردم

تمکن کبیر در صغیر محال بود. اما روح نیز صبغه بود به صغارت معنوی نه مقداری چه ارواح انسانی منفعل است ازارواح فلکی و منفعل اصغر باشد از فاعل هرگاه اجزای عالم انسانی اصغر شد از اجزای عالم کبیر صوری پس کل نیز اصغر باشد از کل.

بیان کبیریت عالم انسانی از عالم جسمانی طبق رای صوفی اینکه هیاکل انسانی مشتمل است بر قوتهای متنوعه و احساسات متبائز و لذات و استلذاذات مختلفه و اعمال و افعال بر انهاج متعدده و عبادات متکثره مبادی رضا ربوبیه و مبادی تجرید ماهیات از غواشی[1] مادیه برخلاف اجرام فلکی که افعال و اعمال آنها بر نهج واحده است. و ارواح انسانیه نیز حاوی گردیده است بر قوتهای مجرده روحانیه و انواع ادراکات را از طرق حواس و درجات عقل و تکمل قوس صعودی و وجودی و انطباق نقطه نهایت را به نقطه بدایت[2] در دایره وجود وانواع بشر.

بعضی عرفا گویند فلک الافلاک با چنین عظمت هزارها بار در زوایای قلب عارف بمیرد واقف نخواهد گردید-

هرکجا شور جنون دارد تب سودای عشق
بیدل این نه آسمان سرپوش یک تبخال نیست[3]

---

۱. جمع غاشیه

۲. نقطه آغاز

۳. کلیات مرزا عبدالقادر بیدل/ غزل شماره ۳۳.

پس عالم انسانی اعظم بود از عالم جسمانی. درین وقت انسان علم کبیر وکرات اجسام عالم صغیر باشد وکبیر اشرف و اکرم بود از صغیر. پس بنی آدم اکرم باشد از موجودات واقعه در عالم محسوسات.

دلیل نقلی اول: از دلایل نقلیه–قول الله تعالی **إِنِّی جَاعِلٌ فِی الأَرْضِ خَلِیفَةً**[۱] –تفسیر: تکمیل نظام طبایع متبائنه و قوتهای متجاذیه و اهواء و اقتضاآت متضاده که در سطح ظاهر زمین تمکن دارند. بدون خلیفه و ریس مستحفظه ومبقی نظام و عدالت مرعی در بقا حیات متصور نیست. انصاف و عقل گرچه در استبقای عدالت کافی است لکن مستزین و محتاج نور عدالت را کمال عقل علی السواء حاوی نیست چه قوتهای قاهره جالبه منافع از غیر در اکثر موجود است. پس بدون مراعات عدالت طبعاً و قسراً وحفظه طبایع از تصادمات، بقای حیات و احیای ارض متصور نیست.

---

۴. وَإِذْ قَالَ رَبُّکَ لِلْمَلاَئِکَةِ إِنِّی جَاعِلٌ فِی الأَرْضِ خَلِیفَةً قَالُواْ أَتَجْعَلُ فِیهَا مَن یفْسِدُ فِیهَا وَیسْفِکُ الدِّمَاء وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِکَ وَنُقَدِّسُ لَکَ قَالَ إِنِّی أَعْلَمُ مَا لاَ تَعْلَمُونَ " و چون پروردگارت به فرشتگان گفت: من در زمین خلیفه‌ای می‌آفرینم، گفتند: آیا کسی را می‌آفرینی که در آنجا فساد کند و خونها بریزد، و حال آنکه ما به ستایش تو تسبیح می‌گوییم و تو را تقدیس می‌کنیم ؟ گفت: آنچه من می‌دانم شما نمی‌دانید."

خلافت گر چه از صفتهای مخصوصه عقل است. ملایک را خصایص عقلیه بصورت کمال و اتمام امور خلافت بوجه تمام است لکن عنایات ربوبی اعطای خلافت را مخصوص آدم گردانیده، به اشاره اینکه خلافت و ریاست موقوف بر عقول مجرده نیست. عقول مقارنه به تجاذب قوای متضاده میتواندکه در حین قهر و تطویع آنها مستکفی امور خلافت و ریاست شود. یااینکه مرتبه خلافت مستجمع هیبت و عظمت و علویت و قاهریت است. خلافت اگر موهوب ملایک شود، اوهام مروسین به توسطه تبائن نوعی و استعلاء درجه خلافت از انتزاع خوف شدید منفعل گردیده-از اظهار مطلب عاجزشوند. زیاده ازین که خطا بزرگ را بعد از اظهار ملحوظ لحاظات عفو خواهند اما در صورت تخصیص خلافت به آدم و وجود تماثل حقیقت اظهار مطلب بصورت تمام خواهد شد یا اینکه از شروط خلافت این است که خلیفه را بر احوال مروسین وقوف تام باشد. آدم را بتوسطه اشتمال بر قوت شهوی و غضبی و قوتهای مدرکه جسمی و لذات و آلام آنها، وقوف تام است. از راه مشاهده و استدلال بر احوال مروسین ملایک ر ابه واسطه تجرد ازآن قوتها علم کلی است نه مشاهده. پس آدم اولی باشد در خلافت-

دلیل نقلی دوم:–قول الله تعالی وَعَلَّمَ آدَمَ الأَسْمَاء كُلَّهَا[1] – تفسیر: از برای هر موجود خاصتی و فضیلتی است که کمال و نقصان آن منوط و مربوط به کمال ونقصان آن خاصیت وفضیلت است آدم موجودی از موجودات عالم است خاصیت و فضیلت کمالیه آدم علوم و معارف است. وجود و هستی حقایق امکانیه بعد از این که حقایق امکانیه مقتضی هستی نیست بلکه در عالم امکان حقیقت مقتضی وجود یافته نشود، مستفاد است از غیر. چنانکه وجود و خلقت آدم اثری است از آثار ایجاد ربوبی. کمالات علمیه آدم نیز نوری است حاصل از انبساطات انوار تعلیم الهی. اختصاص آدم به تعلیم یا اینکه ملایک عاجز هستند از تعلیم اسما به حقیقت آدمیت چنانکه آیه ما بعد ایماء دارد یا اینکه آدم به کمال استعداد وتمام لیاقت مستحق استفاده کمالات است از بارگاه تعالی بلا وساطت اغیار و عنایات ازلی موصل بود قابلیات را به مقبولات. خفی نیست که قابل بالذات اکرم و اشرف است از قابل بالغیر.

---

۱. وَعَلَّمَ آدَمَ الأَسْمَاء كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلاَئِكَةِ فَقَالَ أَنبِئُونِي بِأَسْمَاء هَـؤُلاء إِن كُنتُمْ صَادِقِين "و(خدا) همه نامها را به آدم تعلیم داد، سپس صاحبان نامها را بر فرشتگان عرضه کرد و گفت: اگر راست می‌گوئید مرا از نامهای اینها خبر دهید."

دلیل نقلی سوم: -قول الله تعالی -انبیهم باسماهم[۱]-تفسیر: از برای ابدان احوال مضاده و احوال موافقه است مثل صحت و مرض. طبیب ابدان به امدادات قوانین طبیه و تقویه امزجه و اندفاع مواد مرضیه تاثیر نماید در ازاله مرض و ایعاد صحت. از این حیث که فاعل اشرف باشد از منفعل طبیب ابدان که فاعل است اشرف باشد از ابدان منفعله. از برای ارواح نیز صحت و سقم روحانیه است. پس طبیب ارواح به استمداد قواعد تعلیم که طبیب روحی است و نقض هیهآت رویه موثر باشد در حصول معارف که صحت روحی و اندفاع جهل که سقم ارواح است. پس معلم که طبیب روحی و موثر درارواح متعلمین است اشرف باشد از آن. لکن صحت ابدان غالباً مسبوق به مرض نیست و صحت ارواح مسبوق به مرض جهل است و مرض ارواح فطری و صحت آنها کسبی است برعکس امراض و صحت ابدان. پس تاثیر معلم قویتر بود ا زمعالجات طبیب. بعد از این گوییم آدم که طبیب روح ملایک است اشرف باشد از آنها-

---

۱. قَالَ یا آدَمُ أَنبِئْهُم بِأَسْمَآئِهِمْ فَلَمَّا أَنبَأَهُمْ بِأَسْمَآئِهِمْ قَالَ أَلَمْ أَقُل لَّكُمْ إِنِّی أَعْلَمُ غَیبَ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ وَأَعْلَمُ مَا تُبْدُونَ وَمَا كُنتُمْ تَكْتُمُونَ " گفت: ای آدم، آنها را از نامهای چیزها آگاه کن چون از آن نامها آگاهشان کرد، خدا گفت: آیا به شما نگفتم که من نهان آسمانها و زمین را می‌دانم، و بر آنچه آشکار می‌کنید و پنهان می‌داشتید آگاهم."

دلیل نقلی چهارم: قول الله تعالی- وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلاَئِكَةِ اسْجُدُواْ لآدَمَ[1] - سجود در لغت تذلل به هیت انحنا و در شرع ایصال جبهه است به سطح زمین و آدم مسجود است و قبله سجود محیط است برعظمت و رفعت بر ساجدین ومدار اعظمیت احاطه است بشراشر علوم ومعارف یا بر محسنات منتهبه به آن یا برکثرت ایصال اکارم منافع به غیر یا بر تنزه از انواع شرور و اصناف نقایض رتبه آدمیت بنابر استفاضه معارف و علم اسما از تعلیم الهی و ایجاد فضایل وکمالات به امداد تعلیم در ارواح ساجدین و دارای اخلاق و آداب مرتبه بر مرتبه علم به اشاره قول الله تعالی قَالَا رَبَّنَا ظَلَمْنَا أَنْفُسَنَا وَإِنْ لَمْ تَغْفِرْ لَنَا وَتَرْحَمْنَا لَنَكُونَنَّ مِنَ الْخَاسِرِينَ[2]. وتنزه ازشرور قوی قاهره برعقل و استجماع محاسن زایده برمحاسن ملکی مستعد مسجودیت و قبله سجود بود. ملایک مأمور گردیدند به سجود تذلل یا ایصال به رحمت و ادای شکر اعطای نعماء فاقده و اعتذار از کراهت استحقاق خلافت آدم قبل ازخلق و اعزاز و احترام به اثر تجلی آدم بصور اقسام فنون و درجات علوم.

---

۱. وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلاَئِكَةِ اسْجُدُواْ لآدَمَ فَسَجَدُواْ إِلاَّ إِبْلِيسَ أَبَى وَاسْتَكْبَرَ وَكَانَ مِنَ الْكَافِرِينَ " و به فرشتگان گفتیم: آدم را سجده کنید، همه سجده کردند جز ابلیس که سرباز زد و برتری جست و او از کافران بود."

۱. " گفتند: ای پروردگار ما، به خود ستم کردیم و اگر ما را نیامرزی و بر، مارحمت نیاوری از زیان دیدگان خواهیم بود."

هرگاه چنین باشد پس رتبه آدمیت اشرف و اعلی باشد از رتبه ارواح ساجدین.

دلیل نقلی پنجم: قول الله تعالی– ما مَنَعَکَ أَنْ تَسْجُدَ لِما خَلَقْتُ بِیَدَیَّ[1] –**تفسیر**: خفی نیست که اثبات کمالات کونیه برای مکونات متمم و مبادی تحسینات و زوالات و فقدانات آنها شرور و نقصانات است. مثل ثبوت حواس خمسه و اعضای آلیه متمم و مکمل شخصیت انسان و فقدان آنها شرور و مستنقص آن است و اثبات محاسن عالم کون وکمالات جز امکان برای عالم ربوبیت بتوسطه تنزه واجب الوجود تعالی از صفات کونیه و لواحق جسمه سبحانه مااعظم شانه از دایره تصور عقل و لحاظات فهم متوسطین مبرا و موجب تکفیر و امارات جهل و اعتقاد اعدامات آنها عین ایمان و علامه علم و مبدء استحقاق فوض به سعادات است. این چنین ظهور صفات الوهیت کماهو علیه برای حقایق کونیه و تاریک نشینان بادیه امکانیه به ایماء لوکشف الغطا– لَأَحْرَقَتْ سُبُحَاتُ وَجْهِهِ مَا انْتَهَى إِلَيهِ بَصَرُهُ[2]– محرق و مفتی آنها

---

۱. قالَ یا إِبْلیسُ ما مَنَعَکَ أَنْ تَسْجُدَ لِما خَلَقْتُ بِیَدَیَّ أَسْتَکْبَرْتَ أَمْ کُنْتَ مِنَ الْعالینَ " گفت: ای ابلیس، چه چیز تو را از سجده کردن در برابر آنچه من با دو، دست خود آفریده ام منع کرد؟ آیا بزرگی فروختی یا مقامی ارجمند داشتی؟"

۲. قسمتی از این حدیثی است که در صحیح امام مسلم آمده است" إنّ اللّه تعالی لا ینام و لا ینبغی له أن ینام یخفض القسط و یرفعه، یرفع إلیه عمل اللّیل قبل

است ازعرصه وجود معرفت هر موجود بها و جمال و صفات حسناء الهی را بقدر آثار مختصه آن موجود است. پس معرفت روحانیت بمقدار آثار مخصوصه روحانیه و دریافت جرمانیات بقدر آثار مخصوصه جسمانیه. پس به طبق خصوصیت فهم خویش گوییم مایان معان محسوسه را میدانیم از طریق احساسات حواس و یا از طریق دلالت الفاظ و آله بر آنها. اما در دانستن معان معقوله محتاج هستیم به الفاظ و عبارات موضوعه بر آنها. وخفی نیست که الفاظ و عبارات مستعمله در محاورات و مخاطبات انسانی موضوع است اولاً باذاء معان موجوده در عالم کون.

هرگاه قدری از آن عبارات و الفاظ استعمال شود در بها و محاسن عالم ربوبی محتاج باشیم در فهم مراد به قصد معان الطف از معان کونیه و احسن از صفات متخیرین عرصه امکانیه. بعد از این گوییم مراد از یدین مجتمعین در خلق آدم-چنانکه در سابق ایماء بافت اسماءالحسنی و صفات لایحصی است که بصورت تقابل ظهور دارند. هریکی آنها را ظهور و تاثیری حسب آن اثری است در جمعیت

عمل النّهار و عمل النّهار قبل عمل اللّیل حجابه النّور، لو کشفه لأحرقت سبحات وجهه ما انتهی إلیه بصره من خلقه" خداوند نمیخوابد و خواب بر او روا نیست قسمت کسان را پائین می آورد و بالا میبرد عمل شب را پیش از عمل روز و عمل روز را پیش از عمل شب بسوی او بالا می برند، پرده او نور است و اگر پرده بردارد جلوه روی او همه مخلوقاتی را که چشم بر او میگشایند خواهدسوخت".

آدمیت پس دریافت انسان مغیبات از حواس را به غیب خود و دانستن او مشهودیات را به مشاعر اثری است از آثار اسم باطن و ظاهر و نیز خوف آدم از فجارت عقوبات و رجاء او از تغشیه انعامات یا غضب بر منکرات و رحمت بر مبتلات اثری از آثار صفت غضب و رحمت است رحمتی سبقت علی غضبی بر این نهج قیاس ماعداء. آدم ازحیث که صنفین متقابلین از اسما الهی را که از آن اینجا تعبیر به یدین رفته تاثیری است در جمعیتش اشرف باشد از ملایک که نه چنین است–

دلیل نقلی ششم: قول الله تعالی– **هَلْ یسْتَوِی الَّذِینَ یعْلَمُونَ وَالَّذِینَ لَا یعْلَمُونَ**[1]– **تفسیر:** انبساطات انور وجود در عالم کون رشحی است از رشحات[2] بحار علم چنین کمالات فایضه مترتبه بر هستی موجودات نیز فیض است از فیوضات نشأت علم. خفی نیست که وجود هرچیز اشرف است از عدم آن یا به مقاصد یا مطلقاً. پس وجود کمالات علمیه ثابته در جمعیت آدم اشرف باشد از اعدام آنها که واقع است در

---

۱. **"أَمَّنْ هُوَ قَانِتٌ آنَاء اللَّیلِ سَاجِدًا وَقَائِمًا یحْذَرُ الْآخِرَةَ وَیرْجُو رَحْمَةَ رَبِّهِ قُلْ هَلْ یسْتَوِی الَّذِینَ یعْلَمُونَ وَالَّذِینَ لَا یعْلَمُونَ إِنَّمَا یتَذَکَّرُ أُوْلُوا الْأَلْبَابِ"** آیا آن کس که در همه ساعات شب به عبادت پرداخته، یا در سجود است یا در قیام، و از آخرت بیمناک است و به رحمت پروردگارش امیدوار است، با آن که چنین نیست یکسان است؟ بگو: آیا آنهایی که می‌دانند با آنهایی که نمی‌دانند برابرند؟ تنها خردمندان پند می‌پذیرند.

۲. جمع رشح به معنی قطره.

نشاء ملایک. هرگاه چنین است در کرامت آدم بر ملایک خفا نباشد –
من هنا نشرع فیما کنافیه مستعفیهن بواهبا لعقل والقوای.

باب دوم

در تجوهر نفس مشتمل بر فصول

فصل اول: در تحقیق لفظ نفس

اطلاق اسما بر مسمیات یا بواسطه وضع اسم است بحذاء ذات مسمی یا بواسطه عوارض و اضافات. چه اگر اطلاق اسما تماماً به سبب وضع ذاتی باشد–انتقاض[1] آید به ذات و حقیقت نفس و هیولی اولی چه اسم موضوع بحذا ذات این دویافته نمیشود و اگر اطلاق اسما تماماً به سبب عوارض و اضافات باشد سخن کنیم، در ذات و حقیقت آن عوارض و اضافات که بحذاد ذات و حقیقت آنها اسم موضوع یافته میشود یایافته نمیشود. در شق اول لازم آید که اطلاق اسما کلها بواسطه عوارض و اضافات نیست. درشق دوم لازم آید تسلسل محال پس تعین یافت که

۱. نقض وارد شدن

اطلاق اسما برمسمیات بعضی بواسطه وضع ذاتی بود وبعضی بواسطه عوارض و اضافات مسمی به غیر.

بعد از این گوییم که اسم نفس موضوع است در اصل بحذاء تحریک ارادی و احساس و اغتذا و نمو یا به حذا مبدئیت این افاعیل– جزسری–انسان را نفس گویند از حیث که مبدا ظهور این افاعیل است در بدن این چنین است اطلاق اسم جنس و نوع بر مفهومات مستعمله در ایساغوجی[1] و اطلاق اسم قانون برقضایا وارده د رعلوم.

فصل دوم: در تعریف و تقسیم نفس

تعریف مشهور در عرف جمهور کمال اول لجسم طبیعی اولی ذی حیوات بالقوت. در توضیح تعریف گفته میشود که کمال در عرف حکما متمم را گویند–مثل حدت سیف که متمم حقیقت سیفی و جمال معشوق که متمم هویه معشوقیت است. کمال بر دو قسم است: یکی کمال اولی که داخل است درحقیقت انواع مثل صورت نوعیه که داخل است در حقیقت انواع اجسام و دیگر کمال ثانوی که خارج

---

۱. ایساغوجی (Issagoge) مأخوذ از یونانی، باب جدیدی در منطق که فرفوریوس صوری (۲۳۳-۳۰۴ م) تصنیف کرده است. ایساغوجی در اصل نام شاگرد فرفوریوس است. چون منطق ارسطو نزدیک به فهم نبود، فرفوریوس مقدمه ی در منطق تصنیف کرد و آنرا مدخل منطق قرار داد و به نام شاگرد خود (ایساغوجی) مسمی کرد و معمولاء ایساغوجی به معنی مدخل منطق است.

ازحقیقت و متمم لواحق انواع است، مثل قطع شمشیر و حمرت جسم احمر. جسم بر دو قسم است: یکی جسم صناعی مثل کرسی و سریر و دیگر جسم طبیعی. جسم طبیعی بر دو قسم است؛ یکی جسم بسیط مثل عنصر و فلك ودیگر جسم مولف چون نبات و حیوان. قید اولیت این جا احتراز ازکمالات ثانویه است. لفظ جسم احراز است ازکمالات اولیه ارواح. لفظ طبیعی مخرج است کمالات اولیه اجسام صناعیه را قید اولیت مخرج است صورت نوعیه بسایط را قید ذی حیات بالقوت مخرج است نفس فلکی را برتقدیرکه نفس مخصوص فلکی کلی باشد–وافلاك جزیه آلات آنچه معنی این قید اینکه صادر شود از نفس افعال صادره از احیا و باشد آن صدور بالقوت در بعض احیان[1] و نفس فلکی فاعل است افعال بریه[2] از مخالطت قوت و متجلی بصفات فعلیت را.

اما در صورت اختصاص هر فلك به نفس مخصوصه و تجرد از آلات مختلفه در اخراج نفس فلکی احتیاج به این قید نباشد در صورتین اطلاق نفس بر نفس فلکی و نفس ارضیه بسبیل اشتراك لفظی است. پس نفس متمم داخل در حقیقت نوع نفسانیه مختص است به جسم طبیعی فاعل افعال حیات با آلات که صدور آن افعال در

---

١. زمان ها

٢. مردم

بعضی احیان بالقوت است. در مقام تقسیم گفته آید کمال که اطلاق و استعمال کرده شود اسم نفس را بر آن بر چهار قسم است؛ نفس فلکی، نفس نباتی، نفس حیوانی و نفس انسانی. دلیل حصه اینکه مسمی به نفس خالی نیست یا حرکت میدهد جسم متعلق را بدون اراده یا بتوسطه اراده. نفس محرکه را بدون اراده نفس نباتی گویند. نفس محرکه بتوسطه اراده خالی نیست یاحرکت میدهد بر نهج واحد یا برانهاج مختلفه. اول رانفس فلکی گویند-نفس محرکه بتوسطه اراده برانهاج مختلفه خالی نیست یامیداند کلیات را ویا نمی‌داند آنها را. اول را نفس انسانی گویند و ثانی را نفس حیوانی.

تعریفات نفس نباتی-کمال اول جسم طبیعی الی است از جهت اغتذا و انمای نفس ملکی. کمال اول جسم طبیعی دارای ادراک و حرکت دائمتین. نفس انسانی کمال اول جسم طبیعی الی عاقل کلیات مستنبط واجب از افعال بذریعه آرای کلیه نفس حیوانی. کمال اول جسم طبیعی آلی است از جهت احساس و حرکت ارادیه.

فصل سوم: در خواص انسان

تدابیر و تاثیرات نفس محصور است در بدن واحد برخلاف عقل که ابدان از آن منفعل هستند از تالیف نفس و بدن حاصل شود انسان واحد برخلاف عقل که جز ترکیبی هیچ یکی از موجودات نیست. نفس محتاج است درکمالات متاخره از وجود خویش بقوی بدنیه

برخلاف عقل که در وجود ذات وکمالات خویش که مقارن ذات است احتیاج ندارد به بدن و بدنیات.

نفس انتقال از بدن به بدن دیگر نکند چنانکه رای اصحاب تناسخ است و الا لازم آید در بدن واحد نفسان و یا تولید احیا به عدد اموات و یا بقا نفوس بلا ابدان. نفس باقی است بعد از خرابی بدن. نفس مجرد و غیر حال در بدن و بدنیات است.

فصل چهارم: در استدلال تجرد نفس از مواد[1]

۱. **تجرد نفس**، از مسائل فلسفی، به معنای عاری بودن نفس از مادّه و عوارض و لواحق و احکام آن. بحث تجرد نفس ناطقه تا زمان افلاطون نزد هیچیک از فیلسوفان یونان مطرح نبود؛ افلاطون نخستین کسی بود که نفس را از هر جهت غیرجسمانی دانست و این عقیده را که نفس عنصر یا آمیزه‌ای از عناصر است، با اقامهٔ براهینی مردود شناخت (داودی، ۱۳۴۹ش الف، ص ۴۳۹). در نظر ارسطو، نفس صورت بدن است و چون صورت در عین ملازمت با مادّه، مفهومی مقابل با آن و مستقل از آن دارد، نفس نسبت به بدن اصیل و مستقل است. اگر تجرد را به این معنی بدانیم، می‌توان گفت نزد ارسطو نفس مجرد از مادّه است ؛ اما اگر تجرد نفس به معنای مستقل و متشخص بودن آن نسبت به بدن باشد، بنا به تعریف ارسطو، نفس مجرد نیست، زیرا صورت در عین اینکه غیر از مادّه است، جز در مادّه نمی‌تواند باشد (ص ۷۷ـ۸۰؛ داودی، ۱۳۴۹ش ب، ص ۳۲ـ۳۳). در ترجمهٔ فارسی رسالهٔ نفس ارسطو (بابا افضل کاشانی، ص ۳۹۵ـ۴۰۱) براهینی در بارهٔ اثبات جسمانی نبودن نفس موجود است، اما با توجه به اینکه این ترجمه برمبنای ترجمهٔ عربی رسالهٔ نفس ارسطوست و ترجمهٔ عربی ــ که منسوب به اسحاق بن حنین است ــ با اصل رسالهٔ ارسطو مطابقت نمی‌کند (رجوع کنید به همان، حواشی و تعلیقات، ص ۴۶۷ـ ۴۶۸)، صحت انتساب آن براهین به ارسطو بعید می‌نماید.

افلاطون و ارسطو در باب تجرد نفس به طور منظم و مستقل بحث نکرده‌اند. احتمالاً اولین بار فلوطین تمایز کامل نفس از جسم و تجرد آن را به طور صریح

بدن و اعضای آن قابل تبدیل است بطریان نمو و ذبولی و مزاج هم متغیر است به احریت و ابردیت، چه مزاج شبان احریت ازمزاج کهول و مزاج کهول برعکس آن و قوی بدنیه نیز متغیر است به اضعفیت و نقصان. دلیل اول اینکه، نفس از اول عمر الی حلول اجل برحالت

بیان کرده و دلایل عقلی و تجربی متعددی آورده است (رجوع کنید به ج ۲، ص ۶۱۶ـ۶۳۱). وی علاوه بر نفس ناطقهٔ انسان، ارواح حیوانات و گیاهان را نیز جوهر غیرجسمانی می‌داند (همان، ج ۲، ص ۶۳۴).

فلاسفهٔ اسلامی با رأی فلوطین و اتباع وی در این باب بیشتر آشنایی داشته اند، چنانکه برخی از براهینی که در این خصوص اقامه کرده اند، تا حدودی برگرفته از براهین اوست. مثلاً کنْدی در بارهٔ نفس فقط آرای فلاسفهٔ پیشین را بیان می‌کند و خود، رأی خاصی ندارد (کندی، ج ۱، ص ۲۷۲ـ۲۸۲). وی نفس را جوهری بسیط و الاهی و پرتوی از نور باری تعالی می‌داند و نسبت آن را به ذات الاهی به نسبت نور خورشید به خورشید تمثیل می‌کند.

بیشتر فلاسفهٔ مسلمان، نفس را در حدوث و بقا مجرد از مادّه (روحانیهٔ الحدوث و البقاء) دانسته اند؛ بنا بر این رأی، نفس با حدوث بدن حادث می‌شود و ذات آن از بدوِ حدوثش بالفعل مجرد است و تغایر جوهری با بدن دارد، ولی برای استکمال و اکتساب فضایل نوعی تعلق تدبیری با بدن پیدا می‌کند. به عقیدهٔ آنان، نفس در نَشئات سه گانهٔ حسی و خیالی و عقلی موجودی ثابت است و تحول جوهری و تطور وجودی ندارد (صدرالدین شیرازی، ۱۳۳۷ش، سفر چهارم، ج ۱، ص ۳۲۷، ۳۴۴).

واحده وغیر متبدل باقیست. یعنی بدنیات قابل تغیر است اما نفس تغیر ناپذیر-پس نفس مغایر بدن و بدنیات است.

دلیل دوم- نفس قبول نمی‌کند قسمت را به اجزای مقداریه بدن و اعضا و قوی و امزجه منقسم است به اجزای مقداریه پس نفس مغایر آن بود.

دلیل سوم- قوای جسمانیه قادر بر اعمال غیر متناهیه نیستند و نفس قادر است بر آنها معلوم که نفس مغایر آنها است.

دلیل چهارم- قوای جسمانیه بعد از سن شباب متدرج است در ضعف انتقاص و نفس مترقی است و استکمال و ازدیاد. پس متدرج غیرمترقی باشد.

دلیل پنجم- قوتهایی جسمانیه در حین اشتغال به دانستن آثار قوی در عقب آن اثری ضعیف را نمی‌دانند چون قوت باصره در وقت ابصار ضوء شدید ضوء ضعیف را نتواندفهمید و قوت سامعه در هنگام استماع صوت قوی صوت خفیف را نداند و قوت سامعه در حین انفعال از روایح شدید رایحه ضعیف را احساس نکند و نیز در اعقاب احساسات قویه احساسات ضعیفه مستحصل نشود. قوت عاقله و نفس هرقدر اشیای عظیمه را تعقل نماید در ادراک معقولات دقیقه آن وقت یا در عقب آن انفذ و اقدر باشد. پس نفس و قوت عاقله غیر ابدان وقوای آنها بود.

دلیل ششم- قوتهای بدنیه را تکرار افاعیل خصوصا افاعیل شاقه قویه معرض کلال سازد و نفس را هرچندتعقلات متکرر شود موجب قوت وحدت ادراک گردد.

دلیل هفتم- حیات ابدان موقوف است برحصول مزاج و وجودمزاج مربوطه است به جریان فعل و انفعال بین کیفیات متضاده عنصریه و این جریان نیز موقوف است براجتماع و اختلاط عناصر و اجتماع و اختلاط عناصر طبعا نباشد. چه هریکی طبعا از دیگر معرض هستند. پس این اجتماع وتالیف قسری بود محتاج به جامع و حافظ ابدان وبدنیات نباشند چه آنها بوسایطه توقف دارند براجتماع در این صورت جامع عناصر و مدبر ابدان نفس باشد.

فصل پنجم: در رغبت و نفرت از ابدان

نفس که رکنی از ارکان ملااعلی جزء از اجزای عالم بالا و شاملین محفل عظمی است. وقتیکه مشاهده نمود بها و جمال و محاسن و لطافت و تقریب به فیض ربوبی وترشحات آثار سخن -**أَقْرَبُ إِلَيهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ**[۱]- و -يا آدَمُ اسْكُنْ أَنتَ وَزَوْجُكَ الْجَنَّةَ[۱]- و - **فَكَشَفْنَا**

۱. وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنسَانَ وَنَعْلَمُ مَا تُوَسْوِسُ بِهِ نَفْسُهُ وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ " ما آدمی را آفریده ایم و از وسوسه‌های نفس او آگاه هستیم، زیرا از، رگ گردنش به او نزدیک تریم."

عَنکَ غِطَاءکَ... الْیوْمَ حَدِیدٌ[۲] –وتشریف نسبت شریفه عبودیـت –وَاعْبُدْ رَبَّکَ حَتَّـی یأْتِیـکَ الْیقِـینُ[۳]– وطهـارت طینـت و بـرأت فطـرت را از ظلمات هیولانیـه وکـدورات متـوطنین زوایـای ظلمانیـه و اسـتعدادات معـارف بارگـاه الوهیـت وکمـالات خـواص موجودیـت را در ذات خویش– انفاس در شهوات و اثره و لواحق فاسـده و احـوالات متغیـره وعوایق از باقیـات صـالحه وتبعیـدات از مزایـای مطلوبـه و احتیاجـات کثیره را در ابدان –عَسَی أَن تَکْرَهُواْ شَیئًا وَهُوَ خَیرٌ لَّکُمْ[۴]– استنکاف[۵] و

---

۱. وَقُلْنَا یا آدَمُ اسْکُنْ أَنتَ وَزَوْجُکَ الْجَنَّةَ وَکُلاَ مِنْهَا رَغَداً حَیثُ شِـئْتُمَا وَلاَ تَقْرَبَـا هَـذِهِ الشَّجَرَةَ فَتَکُونَا مِنَ الْظَّـالِمِینَ " و گفتـیم: ای آدم، خـود و زنـت در بهـشت جای گیرید و هر چـه خواهیـد، وهـر جـا کـه خواهیـد، از ثمـرات آن بـه خوشـی بخورید و به این درخت نزدیک مشوید، که به زمره ستمکاران درآیید"

۲. لَقَدْ کُنتَ فِی غَفْلَةٍ مِّنْ هَذَا فَکَشَفْنَا عَنکَ غِطَاءکَ فَبَصَرُکَ الْیوْمَ حَدِیـدٌ " تـو از این غافل بودی ما پرده از برابرت برداشتیم و امروز چشمانت، تیزبین شده است"

۳."و پروردگارت را، بپرست، تا لحظه یقین فرا رسد"

۴. کُتِبَ عَلَیکُمُ الْقِتَالُ وَهُوَ کُرْهٌ لَّکُمْ وَعَسَی أَن تَکْرَهُواْ شَیئًا وَهُوَ خَیرٌ لَّکُـمْ وَعَـسَی أَن تُحِبُّواْ شَیئًا وَهُوَ شَرٌّ لَّکُمْ وَاللّهُ یعْلَمُ وَأَنتُمْ لاَ تَعْلَمُونَ " جنگ بر شما مقرر شـد، در حالی که آن را ناخوش دارید شاید چیزی را، ناخوش بدارید و در آن خیر شما باشد و شاید چیزی را دوست داشته باشید و برایتان ناپسند افتد خدا می‌داند و شما نمی‌دانید"

۵. خود داری کردن

استنکار[1] نمو و مجالست و مصاحبت را با گوشه نشینان جزسفلیه و باده نوشان محافل عنصریه را.

حکمت باری تعالی د رازل الازال به رموزات- **إِنِّی أَعْلَمُ ما لا تَعْلَمُونَ**- کرد و اجساد را حصه وجودی وحظه ازلی ساخته بود:

بیدل ازگردون نصیب من همان لب تشنگی است
گرهمه مانند ساحل ساغر از دریا کنم[2]

اذا جاء القدر عمی البصر- بعد از تسخیر غشاوه قضا بصیره نفس را به "ایماءقلناهبطو" از محفل و محل ارفع هابط درتجسم قوای سفلیه متجسم و متمکن گردید. نفس بعد از تعلق و مصاحبت با جسد و استلذاذ از لذات خاصه بدنیه و فهمیدن اینکه قوتهایی بدنیه متمم جمعیت آدمیت و مکمل نوع انسانی است وعلوم ومعارف مستفاده از قوای جسمیه چون تعقلات ماخوذه از راه احساس بحواس و علم برجزئیات محسوسه بوجه جزئیه واستلذاذ از لذات خاصه هریکی ازقوی بدنیه و تدابیرمحتاجه در اتمام خلافت که موقوف است برعلاقه تعلق بین نفس وجسد مفقود از نفس در صورت فقدان ابدان و اینها همه کمالات نافعه در تکمل نوع انسان است.

---

۱. انکار کردن

۲. کلیات مرزا عبدالقادر بیدل/ غزل شماره ۲۲۷۲

مرغـوب و محبـوب زوایـای اجـساد را و کرهـه دشـوار دانـست مضارقت آنها را. با وجـود فـصل بعـد از وصـل در صـورت اسـتجماع شرایط موجب سعادت بزرگ است –وَعَسَى أَن تُحِبُّواْ شَيْئًا وَهُـوَ شَـرٌّ لَّكُمْ.

فصل ششم: در سر تعلق نفس به جسد

بدلالت حدیث نبوی: كُنْتُ كَنْزاً مَخْفِياً فَاَحْبَبْتُ أَنْ اُعْرَفَ فَخَلَقْتُ الْخَلْقَ لِكَيْ أُعْرَفَ[1] وکلام در توریت– یا بن آدم، **خلقت الأشیاء کلّها لأجلک، و خلقتک لأجل**، وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ[2]، إِنَّمَا يخْشَى اللَّهَ مِـنْ عِبَـادِهِ الْعُلَمَـاء[3] – يرْفَـعِ اللَّـهُ الَّـذِينَ آمَنُـوا مِـنكُمْ وَالَّـذِينَ أُوتُـوا الْعِلْمَ دَرَجَاتٍ[4] –و اشاره اینکه قوتهای جسدیه اسـباب و آلات معـارف است. مراد الهی از ایـن تعلـق، تـدرج نفـس اسـت از قـوت معقـولات

---

۱ حدیث قدسی " من گنجی پنهان بودم، دوست داشتم کـه شـناخته شـوم، پـس خلق را آفریدم تا شناخته شوم."

۲. جن و انس را جز برای پرستش خود نیافریده ام

۳. یعنی فقط و فقط علما هستند که از خدا بیمناکند

۴. خدا به کسانی از شما کـه ایمـان آورده و کـسانی کـه درجـه علـم داده شـد را افزایش می‌دهد.

وکمالات و معارف جانب فعلیت آنها صیرورت[۱] نفس عالم معقول محازی عالم محسوس است و نیز ما میدانیم که تتمیم امور حیات به تحصیل صناعات جزئیه متکفله برای احتیاجات نافعه دربقای انسان و انتظام مدنیه–و دفع اعدا مدنیه و حفظ نظام عدالت است و تحصیل این صناعات موقوف است بر حصول علم برآنها پس اجزای بایدکه معارف غایات تعلق باشد. خفی نیست که حیات اشرف از موت است از حیث ترتیب آثار مطلوبه برحیات و فقدان آنها در وقت موت. از این جا است که هریکی از احیا چه حیوان و انسان حیات را مرغوب و موت را مکروه میداند و حیات دو قسم است؛ یکی حیات طبیعت که مشترک است بین انسان و حیوان دیگر حیات که مخصوص نوع انسان است. حیات عموماً از خلطه[۲] تغیر و فساد و تطرق[۳] آفات مبر انیست چه انسان در ایام حیات طبیعت منتقل است از نقصان جانب کمال و از هستی طرف عدم. اما حیات معنی ازتطرق آفات و زوالات و ثورات مبرا است– **بَلْ أَحْيَاء وَلَكِن لاَّ تَشْعُرُونَ**[۴]– **مصرع:** ثبت است برجریده

---

۱. گراییدن

۲. آمیختن

۳. راه یافتن

۴. وَلاَ تَقُولُواْ لِمَنْ يُقْتَلُ فِي سَبيلِ اللّهِ أَمْوَاتٌ بَلْ أَحْيَاء وَلَكِن لاَّ تَشْعُرُونَ و درباره کسانی که در راه خدا کشته می‌شوند نگوئید: مرده اند، بلکه زنده‌اند ولی شما در نمی‌یابید.

عالم دوام ما- هرگاه چنین بود حیات معنی که علم است اشرف باشـد از حیات ابدان پس آخری بودکه عرض تعلق شود.

باب سوم

در لواحق نفس

فصل اول: در تعدید[1] قوای نفس

در اجسام متعلقه نفس یافته میشود. ادراک اشیا و تحریک ارادی و اعمال تغذیه را در این صورت واجب است برای نفس اجناس ثلثه از قوای؛ قوت مدرکه، قوت محرکه و قوت نباتیه. قوت مدرکه دوقسم است؛ یکی قوت مدرکه کلیات و دیگری، قوت مدرکه جزئیات. قوت مدرکه جزئیات دو قسم است؛ قوت مدرکه بارزه و قوت مدرکه باطنه. قوت مدرکه بارزه پنج است؛ قوت باصره، قوت سامعه، قوت شامه و قوت لامسه[2]. قوت مدرکه باطنه نیز پنج است؛ حس مشترک،

---

۱. شمار/ تعداد

۲. منظور همان حواس پنجگانه ی بینایی، شنوایی، بویایی، چشایی و لامسه.

خیال، قوت، وهم و حافظ متصرفه. دلیل حصر اینکه قوت مدرکه باطنه خالی نیست یا مدرک است و یا معاون مدرک و قوت مدرکه خالی نیست یا میداند صورتها را ویا میداند معانی را.

اول را حس مشترک و دوم را قوت واهمه[۱] گویند. قوت معاونه خالی نیست یا معاونت می‌کند بطریقه حفظه و یا معاونت می‌کند بطریقه تصرف. اول خالی نیست یا معاونت می‌کند مدرک صورت را و یا معاونت می‌کند مدرک معانی را. اول قوت خیالیه، دوم قوت حافظه-قوت معاونه بطریقه تصرف را قوت متصرفه گویند. قوت مدرک کلیات دو قسم است؛ اول قوت عاقله و دوم قوت عامله. دلیل حصر اینکه قوت مدرکه کلیات خالی نیست یا مستفیض[۲] است علوم و معارف را ازمبادی فاعله یا مقید تدابیر و تصرفات است در ابدان منفعله. اول قوت عاقله، ثانی قوت عامله. قوت محرکه دو قسم است؛ یکی قوت محرکه بطریقه باعیثت، دوم قوت محرکه بطریقه فاعلیت. قوت محرکه باعثه را دوشعبه است؛ یکی شعبه جذب ملایم و دوم شعبه دفع مضار. اول را قوت شهوانیه گویند و دوم را قوت غضبیه.

---

۱. شیخ الرئیس در بحث قوه واهمه باورهای خاصی دارد، از آن جمله جسمانی بودن قوه واهمه است. از منظر این فیلسوف میان قوه واهمه و دستگاه ادراکی انسان ارتباط ویژه‌ای برقرار است.

۲. به فیض رسیده

قوت محرکه فاعله قوتهای منبعثه در اوطار[۱] و رباطات[۲] و عضلات است. قوت نباتیه مشتمل برسه جنس است، قوت غاذیه، قوت نامیه و قوت مولده. دلیل حصر اینکه قوت نباتیه خالی نیست یا حافظ بقا شخص است و یا مفید بلوغ شخص بکمال نشو. یامتکفل بقا نوع اول غاذیه، دوم نامیه و سوم مولده. قوت غاذیه را خوادم اربعه است؛ قوت ماسکه[۳]، قوت جاذبه، قوت هاضمه وقوت دافعه ثقل[۴].

فصل دوم: در تحقیق قوت باصره

تعریف: قوت باصره، قوتی است مودعه[۵] درمتلقی عصبتین مجوفیتین نابتتین از مقدم دماغ متقاطعین به تقاطع صلیبی موجب اتحاد تجویف متباعدین منتهین به دوچشم دانسته میشود بتوسطه آن اضوا[۶] و الوان و اشکال و حرکات و سکونات و تفرق و اتصال وقرب و بعد و محاذات و مسامتت[۷] را.

---

۱. جمع وطر یعنی بند

۲. رشته ها

۳. نیروی نگهدارنده از خطا

۴. چرک

۵. گذاشته شده

۶. جمع ضیا به معنی روشنایی

۷. به سمت چیزی

توضیح تعریف- ازمقدم دماغ خارج شده در عصبه مجوفه متقاربه است تدریج متقاطع بعد ازتقارب به زوایای غیر قوام به تقاطع مفید وحدت تجویف متباعد بعد ازتقاطع به صورت انتها به دو چشم. مذاهب مشهوره بین حکما در تحقیق ابصار سه است: مذهب حکمای ریاضین، مذهب حکمای طبعیین و مذهب طایفه قلیله از حکما. مذهب حکما در ریاضین این است که ابصار قوت باصره مبصرات را بتوسطه شعاع خارج از بصرمنتهی به مبصر است ازین جا است اجسامیکه شعاع بصری بعد از نفوذ ا ز آنها چون مرایا یا بعد از انعکاس چون صقلیات ملاقات کند مبصرات را مانع ابصار نشود. قاییلن شعاع بین خویش اختلاف دارند. بعضی گویندکه شعاع خارج از بصر به هیت مخروط است. چنین مخروط[1] که راس آن در مقله[2] چشم و قاعده آن منطبق به سطح مبصر است.

قاییلن به مخروط شعاعی دو طایفه اند؛ یک طایفه گویند که آن مخروط شعاعی مصمت[3] است. طایفه دیگر گویند که مخروط شعاعی است از خطوط مستقیمه شعاعیه مجتمته الاطراف در راس مخروط ومتفرقه الاطراف در قاعده آن. بعضی دیگرگویندکه خارج از بصر در

---

۱. تراشیده شده

۲. سفیدی و سیاهی چشم

۳. خاموش

حالت ابصارخطه شعاعی مستقیم است ملاقات می کند مبصرات را بتوسطه آن حاصل میشود ابصار.

مذهب طبعیین که ارسطو، ابن سینا، فارابی و اتباع اینها است اینکه ابصار به انطباع صورت مماثل صورت خارجیه مبصر است. در باصره.

تشریح تعریف- مقابلت مبصر همرای جرم عین در وقت حصول شرایط که گفته میشود در مابعد اعطا می کند در رطوبت جلدیه استعداد فیضان صورت مماثله را از واهب الصور حصول صورت مماثله در رطوبت جلدیه افاده می کند در قوت باصره استعداد صورت دیگر مماثل صورت جلدیه قوت باصره بعد از تصور بصورت مماثله مستوجب است اتصاف حس مشترک را بصورت مماثل صورت باصره و این اتصاف متمم ابصاراست. وقتیکه حصول صورت درحس مشترک و قوت باصره بطریقه فیضان است نه انتقال صورت شخصیه از محلی به محل دیگر انتقال اعراض لازم نیاید. مذهب طایفه قلیله این است که هوای صافی بین رای و مرئی متکیف بکیفیت شعاع آلت است برای ابصار بدون انطباع و بدون خروج شعاع اثبات حق وابطال باطل. از این مذاهب مطلوب باید از مطولات کتب احری است که گفته شود که ابصار مشروط است بشرایط؛ اول اینکه نباشد بین رای ومرئی بعد مفرط، ثانی اینکه نباشد مرئی در نهایت تضعید، ثالث عدم حائل بین رای و مرئی و رابع عدم بودن مبصر در نهایت تشفیف مستعد نفوذ و شعاع.

فصل سوم: در تحقیق قوت سامعه

تعریف: قوت سامعه، قوتی است مودعه درعصب مفروش در سطح باطن صماخ[۱] متشکل بشکل طبل دانسته میشود بتوسطه آن کیفیت صوتیه قایمه در هوا راکد د رمقعر صماخ را که حاصل است از تموج آن هوا. چنین تموج که مساوی است ازتموج هوا منضغطه بین قارع[۲] ومقروع یا قالع و مقلوع که حاصل است از انضغاطه آن هوا.

تشریح تعریف- در هوا منضغطه بین قارع ومقروع و یاقالع ومقلوع به سبب تموج هوا منضغطه حادث میشود از انضغاطه قلعی.یا قرعی تموج به سبب آن تموج پیدا میشود در آن هوا کیفیت صوتیه در هوا مجاور هوا منضغطه به سبب تموج هوا منضغطه حارث میشود تموج مماثل تموج آن هوا منضغطه بتوسطه تموج مماثل پیدا میشود د رهوا مجاور کیفیت صوتیه مماثل کیفیت صوتیه اول. لکن اضعف از آن در هوای محیط به هوا مجاور به سبب تموج هوا مجاور حادث میشود. نیز تموج مماثل پیدا میشود از آن تموج مماثل کیفیت صوتیه درهوای محیط مماثل کیفیت صوتیه هوا مجاور لکن ضعیف از آن.

این چنین از تموجات متتالیه متماثله حادثه در اهویه متتالیه حادث میشود کیفیات صوتیه متتالیه متماثله در آن اهویه درصورت انتها اهویه

---

۱. سوراخ داخل گوش

۲. فاعل قرع به معنی کوبیدن

متموجات به هوا راکد در باطن صماخ حادث میشود در آن هوا راکد تموج مفید کیفیت صوتیه مماثله آن کیفیات صوتیهیات میداند آن را قوت متفرق در مقعر صماخ. آخری باید گفت در استدلالی برحصولی صوت از تموج هوا اینکه ابصار قوت باصره مقدم است در زمان بر شنیدن قوت سامعه زیرا شخص استعمال کند فاس را جهت تشقیق خشبات در مکان بعید. دیده میشود امساس فاس را به خشب اولاً بعد از مرور قدری از زمانه شنیده میشود صوت را–ونیز اگر وضع شود طرف ابنوبه طویله و رخم متکلم و وضع شود جانب دیگران و صماخ مخاطب در این صورت استماع صوت مخصوص مخاطب باشد و نیز صوت مائل است به منتهی حرکت هوا ومعرض است ازمبدا حرکت آن هوا.

فصل چهارم: در تحقیق قوت شامه

تعریف: قوت شامه قوتی است مودعه در زایدتین نابتتین از مقدم دماغ واقعین در خیشوم شهبتین به حلمین ثدی.

تشریح تعریف– از مقدم درخیشوم خارج گردیده دو جسم زائد مشابه به حلمه پستان نهاده شده درآن دو زایده مشابه قوتی را که دانسته میشود بتوسطه آن قوت مشمومات را چون اصناف روایح اعطای قوت واحده و زایده واحده کافی است در فهم مشمومات اما اشتمال زایدتین به قوتین به واسطه اقتضا وسعت دایره رحمت و روفیت

است. ان الله روف بالعباد. درتشمیم قوت شـامه مـشمومات را مـذاهب سه گانه است. جمهور حکما گویندکه دانستن قوت شامه روایح را بـه سبب تکیف هوا واقعه بین قوت شامه وجرم شموم است به این صورت کـه درهـوا مجـاور و محـیط جـرم مـشموم بتوسـطه مجـاورت فـایض میگردد از واهب الصور کیفیت مماثل کیفیت جرم مشموم هوا مجـاور بعد از تکیف به کیفیت مماثل. یا هوای دیگر تکیفه به کیفیـت مماثلـه. ملاقات می کند بذریعه تحرک یا بدون حرکت قوت شامه را–ومیداند قوت شامه آن کیفیت را.

بعضی دیگر از حکما گویندکـه اجـزای صـغیره از جـسم و رایحـه منفصل گردیده مخالطت نمایـد هـوای مجـاور را–مجمـوع تکیـف بـه کیفیت مشموم گردیده بذریعه حرکت یا بدون آن ملاقات نمایـد آلـه تشمیم را. پس سبب دانستن شامه این ملاقات باشد درتصنیف این رای گفته میشود هرگاه چنین است قطعه مشک ضعید یا مقدار قلیـل عطیـر در زمانه طویل به تشمیمات کثیره فنا یا ناقص شد واقع نه چنین است.

طایفه قلیله دیگر برآن اندکه جرم ذو رایحه تاثیرکند در آله قـوت شامه کیفیت مماثله کیفیت خودرا بدون تکیـف هـوا و بـدون انفـصال اجزای این رای نیز برخلاف حقیقـت بـود چـه بعـد از فنـا یـا حرکـت عرضیه قطعه مشک درمسافه طویـل یافتـه میـشود رایحـه آن را. در آن هوا بعد از مرور قدری از زمانه و تاثیرمـشموم در حـین عـدم در قـوت

شامه محال بود درین مقام تولید بایدکه تشمیم بطریقه تاثیر نبود بلکه بطریقه تکیف هوا باشد.

فصل پنجم: درتحقیق قوت لامسه و قوت ذایقه

تعریف: قوتی لامسه قوتی است منبثه درکل بدن دانسته میشود بتوسطه آن حرارت، برودت، رطوبت، یبوست. وغیره ازکیفیات ملموسه را سبب مماست بین ملموسات و اعضای لامسه. خفی نیست که حیوانات متحرك به حرکات ارادیه متفنه ومحتاج است به اغذیه صالحه. در بین حرکات حرکت موصله به تصادم منافی در بین مطعومات و مشروبات، مطعوم ومشروب ضاره یافته میشود و بقای حیات بدون اعراض از تصادم منافی وتمییز بین ضار ونافع از اغذیه متصور نیست لزا اعطا گردید از واهب القوی تعالی قوت لامسه محترضه از تصادم منافیات و قوت ذایقه ممیزه بین مضرات و منافیات.

در قوت لامسه دو مذهب است؛ مذهب جمهور حکما و مذهب محققین وشیخ الریس. مذهب جمهور این که قوت لامسه، قوت شخصیه یگانه است ساری درکل بدن احساس می‌کند انواع ملموسات را. طایفه محققین برآن‌اند که قوت لامسه قوت چهارگانه ساریه درکل مجتمعه در آله واحده است. اول قوت لامسه حاکمه به تضاد بین حرارت و برودت. دوم قوت لامسه حاکمه به تضاد بین رطوبت و

یبوست. سوم قوت لامسه حاکمه به تضاد بین خشونت وملاست و چهارم قوت حاکمه بین صلابت و لین[1].

طایفه دیگر قول کنند بحلول قوی اربعه در آلات اربعه غیرمتمیزه در حس دلیل طایفتین این است که اثر واحد مخصوص موثر واحد است. ملموسات مشتمل است بر ازدواج متضاد چهارگانه پس حکم به تضاد هر زوج مولف از نوعین مستند باشد به قوت لامسه واحده.

تعریف ذایقه: قوتی ذایقه قوتی است متفرق در عصب مفروش در جرم لسان دانسته میشود به سبب آن طعوم مطعومات را به وساطت رطوبت لعابیه منبعثه از ملعبه بشرط تخلیه رطوبت لعابیه از مثل طعم مذوق واز ضد آن از برای لامسه و ذایقه اوصاف مشترکه وصفات مخصوصه است. صفات مشترکه لامسه وذایقه محتاج است به ملامست حسن. آله حس برای جلب ملایم ودفع مضار است. اوصافه خاصه لامسه متفرق درکل بدن است و ذایقه قایم درمحل واحد ملامست ملموس کفایت می کند د رادراک لامسه و ملاقات مذوق کفایت نمیکند.

ذایقه بعد از ملاقات مذوق محتاج است بتوسطه رطوبت لعابیه مشروط بشرایط در ادراک ذایقه اختلافات بین حکما؛ بعضی گویند که رطوبت لعابیه محافظت کند اجزای لطیفه مطعومه را و بعد از محافظت سریان نماید در جرم لسان بذریعه این سریان احساس کند ذایقه کیفیت موجوده را در رطوبت ساریه. زعم دیگر اینکه، رطوبت

---

۱. نرمی

لعابیه تکیف کند کیفیت طعمیه مطعوم را بطریقه فیضان نه انتقال رطوبت لعابیه بعد ازتکیف ساری شود در جرم لسان به این سریان احساس کند ذایقه طعم مطعوم را. مذوق در رای اول کیفیت مطعوم است ودر رای ثانی کیفیت رطوبت لعابیه است و این دو صورت احساس ذایقه محتاج بوساطت جرم شفاف نباشد چنانکه باصره است.

فصل ششم: درتحقیق حس مشترک[1]

تعریف: -حس مشترک قوتی است مودعه در جزء مقدم تجویف اول از تجاویف ثلاثه دماغ. صورتهایی محسوسات بحواس خمسه را در هنگام حضور آن محسوسات نزد حواس ظاهره و مجتمع میشود آن صورتها در آن قوت و نقل می کند آن صورتها از حس مشترک بعد از زوال محسوسات از محاذات حواس ظاهره حواس خمسه بارزه به مشاهده و در اثبات وجود وتمایز آنها محتاج نشویم بدلیل وقتیکه حواس باطنه از نیل احساسات ومشاهده مبرا است در اثبات وجود آنها بدلیلی محتاج شویم.

دلیل براثبات حس مشترک نفس حکم می کند به بعضی محسوسات به حواس بارزه بربعضی دیگر؛ مثل حکم به ثبوت طعم خاص بر لون خاص. چنانکه گفته شود-انگور سودا شیرین است و

---

۱. از قوای باطنی که صور حاصل از حواس ظاهری در آن جمع و به وسیله آن ادراک می‌شوند. ابن‌سینا (۱۳۶۴ش، ص ۳۲۸) نخستین‌بار از این قوه به نحو مستقل یاد کرده و آن را همان فنطاسیا در زبان یونانی دانسته است.

تصادم خاص پنجه مطرب همرای تار دقیق مطرب مقرون نغمه خاص است.

طبیعت حکم اقتضا می کند حصور محکوم ومحکوم علیه را به هیت اجتماع نزد حاکم وقتیکه رسم صور محسوسات درعقل ذاتاً ممتنع بود و هریکی از قوتهایی بارزه محصور باشد بر یک نوع از محسوسات. پس محتاج بود نفس در حین حکم به حس مشترک و اجتماع صورتهای محسوسات در آن تا حاضر شود محکوم و محکوم علیه نزد حاکم در حس مشترک.

دلیل دوم- مرضی بطریقه مشاهده صورتهایی متشکله متقدره متجزه متحرکه وساکنه راکه نمی‌بیند آنها را حاضرین و نباشد ارتسام آن صورتها در قوت باصره. چه در قوت باصره صورتهایی خارجیه مرتسم شود در این صورتها درخارج نیست اگر باشد دانستن آنها مخصوص مرضی نبود پس این ارتسام درحس مشترک بود ازاسباب داخلیه.

دلیل سوم- دیده میشود قطره نازله بسرعت و شعله واهره به عجالت را خط مستقیم و خط مستدیر ارتسام صورت خط مستقیم و خط مستدیر در قوت باصره نبود چه در قوت باصره صورت مقابل مرتسم شود. مقابل باصره این جاء قطره و شعله است نه خط مستقیم و مستدیر پس ارتسام خط مستقیم و مستدیر د رقوت دیگر باشد که آن را حس مشترک گویند.

توضیح- ارتسام زائد حرکت این اقتضا داردکه متحرک در هر آن از آنات مفروضه در زمان حرکت واصل باشد در مکانی که نباشد در آن مکان قبل از وصول نه بعد از وصول. حرکت قطره نازله وشعله جواله نیز این است. پس صورت قطره نازله درحین وصول درمکان اول مرتسم شود در قوت باصره و حس مشترک و صورت قطره در وقت زوال آن از مکان اول زایل گردد از قوت باصره نه ازحس مشترک.

قبل از زوال صورت اول ا زحس مشترک متصل گردد با آن صورت دیگر از قطره در حین حصول قطره در مکان دوم بطریق استقامت و این چنین تعاقب کند به هیئت اتصال در حس مشترک. صورتهای متتالیه ماخوذه از قطره در انات حصولات آن درامکنه متتالیه. در این صورت دیده شود خط مستقیم را ارتسام خط مستدیر نیز چنین است لکن اتصالات صورتهای ماخوذه ازشعله جواله درحس مشترک بطریقه استدارت است.

فصل هفتم: درتحقیق قوت خیالیه[1]

تعریف: قوت خیالیه قوتی است مودعه درجزموخرتجویف مقدم دماغ. حفظ می کند صورتهای محسوسات را بعد از غیبویت آنها از حواس به این

۱. قوه خیالیه جوهر مجردی است که پس از متلاشی شدن این بدن باقی بوده و زائل نمی‌شود، تنها دارای صورت و خالی از ماده است و این جوهر واسطه بین مفارقات — یعنی- عقول مجرده از ماده و صورت و مادیات — یعنی- اجسام می‌باشد.

معنی که فایض میگردد از واهب الصور. بعد از زوال صور محسوسات ازحس مشترک درقوت خیالیه صورتهایی مماثل آنها. دلیل بر وجود خیال مایان مشاهده میکنم اجسام کثیره و اشکال و اقدار متعدده را و نیز می شنویم اصوات بهیه و لحن مهیجه را ونیز ذایقه میکنم طعوم حامضه را بعد از زمانه طویل در حین عدم آنها حکایت میکنیم آنها را کماهو بدون شوب کذب بتوسطه اقتضا حکایت هستی محکی عنه را در وقت حکایت و عدم و جود آنها در آن وقت در خارج واجب شود بقا صورت آنها در قوت دیگر مسمی به خیال.

انتزاع خصوصیات صداقت و عداوت و مضرت و منفعت از صورت صدیق و عدو-وضار ونافع- دراول مشاهده استناد دارد به مناتی مخصوصه در وقت ابصار ثانوی صدیق و عدو-وضارونافع- حکم کرده میشود به اتحاد بین صورت ثانیه و صورت اولیه به توسطه این حکم واتحاد منتزع شود. صداقت از صورت ثانیه صدیق و عداوت از صورت ثانیه عدو ومضرت از صورت ثانیه نافع پس متمیزگردد نافع ازضار وعدو از صدیق و این حکم و انتزاع وتمایز موقوف است به محفوظیت صورت اولیه. درحین حصول صورت ثانیه درصورت عدم قوت خیالیه چنین نبود.

دلیل برمفاهرت خیال همرای حس مشترک حفظ و قبول اثرین متفایرین است. تفاهر آثار اقتضا دارد تفاهر مبادی را وقتیکه قبول

صورت محسوسات مخصوص حس مشترک گردید لامحاله حفظه آنها مختص به قوت خیالیه بود که خزانه حس مشترک است.

فصل هشتم: درتحقیق قوت وهمیه و قوت حافظه

تعریف: قوت وهمیه قوتی است مودعه در جز موخر تجویف ثانوی دماغ دانسته میشود بواسطه آن معان جزیه غیر محسوسه موجوده در محسوسات خارجیه را مثل قوت موجوده درگوسفند که میداند بواسطه آن عداوت ذئب را و هارب میشود از آن و قوت موجوده که میداند بواسطه آن محبت می کند بجانب آن دلیل براثبات قوت وهمیه یافته میشود در محسوسات خارجیه معان جزیه غیر محسوسه را که بعضی آن معانی موجب هرب و بعضی دیگر موجب میل است. آن معانی جزئیه بتوسطه عدم محسوسیت مدرک نشود به حواس ظاهره وحس مشترک و خیال چه مخصوص آنها ادراک و حفظ صور محسوسه است و بتوسطه وجود درمواد محسوسه مدرک نشود به عقل که محصور است در ادراک کلیات و جزیات مجرده و قوت حافظ و متصرفه مختصی به حفظ وتصرف است. پس ادراک این معانی وظیفه واهمه باشد.

تعریف قوت حافظه: قوت حافظه قوتی است مودعه در تجویف آخر دماغ حفظ می کند مدرکات واهمه را. دلیل بر وجود قوت حافظه مایان میدانیم عداوت و محبت جزئیه موجوده درصورت جزئیه خارجیه را در زمان اول بعد از دانستن محبت و عداوت جزئیه د ر زمان ثان حکم میکنیم به اتحاد محبت جزئیه مدرکه در زمان ثان

همرای محبت جزئیه مدرک در زمان اول. واین حکم موقوف باشد به محفوظیت محبت جزئیه مدرکه در زمان اول در حین حکم و این حفظ اثری حافظه است. اثبات اثر دلالت می کند و مستلزم است اثبات موثر را و نیز مایان حکایت میکنیم آن معانی جزئیه را بعد از زمان طویل و این حکایت نیز موقوف است بر بقا و محفوظیت آنها در حین حکایت. دلیل مغایرت حافظ همرای واهمه اینکه حافظه قابل معانی جزئیه است و واهمه فاعل آنها و فاعل مغایر قابل باشد.

فصل نهم: در تحقیق قوت متصرفه

تعریف: قوت متصرفه قوتی است مودعه در جز مقدم تجویف وسط دماغ تصرف می‌نماید در خزانه حفظ و خزانه تخیل بطریقه ترکیب وتحلیل. ترکیب و تحلیل یا تنها بین معان است و یا تنها بین صور و یا بین معانی وصور. در این سه صورت ترکیب یا انضمامی است و یا اتحادی حملی وتحلیل یا انفصالی است و سلبی حکمی.

ترکیب انضمامی بین صور مثل اختراع صورت مولفه از صورت انسان وصورت فرس. ترکیب انضمامی بین صورت و معنی به مثل ضم صورت عسل به معنی ملایمت. ترکیب انضمامی بین معانی مثل تالیف عداوت و کراهت درصورت ذئب. ترکیب انفصالی بین صور مثل سلب صورت راس از صورت انسان و بین صورت و معنی مثل سلب ذات حرارت از صورت شکر و بین معانی مثل فصل نفرت از محبت.

بیان امثله حملی و سلبی مفوض به تامل باشد قوت متصرفه را ازحیث استعمال عقل در ترتیب بین محاکیات معقولات قوت مفکره نامند ازحیث استعمال قوت وهمه در قضایا و صور وهمیه قوت متخیله نامند و از حیث مداخلت در تذکر معانی و صور مسمی شود به متذکره. خفی نیست که نفس حقیقت شخصیه وحدانیه است محیط به قوای متخالفه متجاذبه فاعله در حین توجه نفس و ساکنه در حین اعراض از آنها. توجه نفس در اعمال خاصه بعضی از قوای مختل سازد افعال قوتهایی دیگر را چه در حین اشتغال نفس به غضب ساکن بود قوای شهوی از فصل خاصه خود و برعکس این. درحین انجذاب نفس به قوای باطنه ممنوع باشد قوای ظاهره از احساس و برعکس آن. اتمام احساسات حواس ظاهره به ارتسام صورتها درحس مشترک است و حس مشترک مقصو ربر صورتهایی متادیه از حواس ظاهری باشد و ارتسام صورت را از اسباب باطنه نیز قبول کند و صورت مرتسم از اسباب باطنه در حین ارتسام مبصر و مشاهده باشد. پس در وقت انجذاب نفس بتوسطه هضم غذا سوی قوای نباتیه وتعطل حواس ظاهره بواسطه نوم القا کند متخیله بمداخلت وهم یا بدون آن. صورتها را در حس مشترک که آنها را رویا گویند. در وقت انجذاب نفس به جهت فوق و تعطل حواس ظاهره القا شود در حس مشترک بتوسطه متخیله حکایات سوانح غیبی که آنها را رویای صادقه گویند. در حین تعطل حواس ظاهره به غلبه امراض حاره و اشتغال نفس بجهت مرض

القا شود درحس مشترک ازجانب متخیله صورتها که مشاهده می کند آنرا مریض نه حاضرین.

فصل دهم: درتحقیق قوت عاقله و قوت عامله[1]

نفس ناطقه انسانی در حد ذات خویش جوهر بسیط است. اما از حیث ارطبات به جنبه عالیه و ابدان سفلیه و افاده و استفاده در رای، دوقوت است: قوت عاقله و قوت عامله. قوت عاقله قوتی است که قبول می‌کند نفس ناطقه بتوسطه آن علوم و معارف را از مبادی عالیه و مضاهات را به عالم محسوس. قوت عامله قوتی است که حرکت میدهد بدن انسان را با فاعیل جزئیه اختیاریه مستنبط از آرای کلیه به مداخلت فکر و رویه. قوت عاقله را مراتب چهارگانه است: اول مرتبه عقل هیولائیه، ثانی مرتبه عقل بالملکه، ثالث مرتبه عقل بالفعل و رابع مرتبه عقل مستفاد. استعداد نفس را برای معقولات درحین عدم آنها یا قوت موجوده را در این مرتبه یا نفس را از حیث تلبس به استعداد کذای عقل هیولانی گویند.

مرتبه حصول بدهیات مقارن ملک انتقال به نظریات یاقوت موجوده را در این مرتبه، یا نفس را از جهت اتصاف به این مرتبه

---

۱. قوه عامله، ادارهٔ بدن و بر پا نگه داشتن و نظم آن است، تا بدن بتواند به حیات و ادامه نسل خود ادامه دهد.

عقل بالملکه گویند قوت موجوده در مرتبه عقل بالملکه ضعیف باشد، انتقال می‌کند از بدهیات به نظریات تدریجاً و اگر قوی باشد انتقال کند دفعتاً. انتقال تدریجی را فکرت و قوت منتقل با آن انتقال را قوت فکر به معنی دیگر گفته شود.

انتقال دفعی را حدس وقوت منتقل به آن انتقال را قوت حدسیه گویند مرتبه استخزان معقولات را مع احضار کیف شاء یا قوت موجوده یا نفس را، از آن حیث عقل بالفعل گویند. مرتبه ملاحظه معقولات را بالفعل و استحظار آنها را یا قوت موجوده یا نفس را عقل مستفاد نامند. به این مراتب درکلام الهی... رفته است؛ **اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ مَثَلُ نُورِهِ كَمِشْكَاةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ الْمِصْبَاحُ فِي زُجَاجَةٍ الزُّجَاجَةُ كَأَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّيٌّ يوقَدُ مِن شَجَرَةٍ مُّبَارَكَةٍ زَيْتُونِةٍ لَّا شَرْقِيةٍ وَلَا غَرْبِيةٍ يكَادُ زَيْتُهَا يضِيءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ نُّورٌ عَلَى نُورٍ يهْدِي اللَّهُ لِنُورِهِ مَن يشَاء...**[1] مشکات ایما است به قوت هیولانیه چه

---

۱. خدا نور آسمانها و زمین است مثل نور او چون چراغدانی است که در آن، چراغی باشد، آن چراغ درون آبگینه‌ای و آن آبگینه چون ستاره‌ای درخشنده از روغن درخت پر برکت زیتون که نه خاوری است و نه باختری افروخته باشد روغنش روشنی بخشد هر چند آتش بدان نرسیده باشد نوری افزون بر نوردیگر خدا هر کس را که بخواهد بدان نور راه می‌نماید...

مشکات در ذات خویش مظلم و قابل است استنادت را به هئیت تفاوت از مصباح.

عقل هیولانی نیز در ذات خود خالی است. از انوار معقولات استفاده می‌کند معقولات را از فیض واهب العقل والمقولات. زجاجه ایما است به عقل بالملکه چه زجاجه قبول می‌کند استضارت را بصورت تمام و اقرب است به مصباح عقل بالملکه. نیز قابل معقولات است تماماً در قرب است به عقل بالفعل از مرتبه هیولانی. شجره زیتونه ایما است به فکرت چه شجره زیتونه قبول می‌کند اشتعال را به تغییرات و انتقالات در اطوار کشیده. فکرت نیز قابل نظریات است به اعمال کثیر.

یکَادُ زَیتُهَا یضِی، ایما است به قوت قدسیه و زیت ایما است به حدس چه مصباح مشتمل به زیت و زیت قبول می‌کند اشتعال را به ادنی عمل قوت قدسیه و حدس نیز قبول کند نظریات را به سهولت بلا معونت تکلیف. نور علی نور ایما است به عقل مستفاد چه عقل مستفاد در ذات خوبش نور است و معقولات مستحضره نور دیگر. نار ایما است به عقل فعال چه مصابیح استفاده کنند اشتعال را از نار جسمانی. عقول نیز استفاده نمایند انوار معقولات و کمالات را به طریقه ربطیت از نار دوجانبه.

قوت عامله را نیزمراتب اربعه است؛ مرتبه اول تهذیب ظاهر به استعمال نوامیس الهیه از اعمال رویه. مرتبه دوم تهذیب باطن از

ملکات رویه. مرتبه سوم تجلی نفس به صور قدسیه. مرتبه چهارم رویت اضمحلال اقتدارات امکانیه در قدرت ربوبیه و استغراق علوم کونیه در علوم شامله الهیه.

فصل یازدهم: در تحقیق قوت غاذیه

اجسام، نبات و ابدان حیوان در ابتدا نشو صغیر به امدادات مواد غذایه به کمال نشو رسند. معؤنت غذا بدون طبخ و هضم و لصوق به اجزای مغتذی و طبخ وهضم و لصوق بدون حرارت طابخ و هاضم و ملصق متصور نیست لذا ضرورت اقتضا نمود وجود حرارت غریزی را در ابدان مغتذیات تا آلت باشد برای طبیعت در اعمال اغتذا. افلاطون حرارت غریزی را نار الهیه نامد. اعتقاد جالینوس آنکه حرارت غریزی، حرارت عنصر ناری است که مستفاد گردیده از مزاج. نزد ارسطو و ابن سینا، حرارت غریزی حرارتی است فایضه بر مرکب. بعد از مزاج، حرارت غریزی با وجودی که موقوت علیه در بقا و استکمالات ابدان است، تحلیل می‌سازد رطوبات عتیقه را بعد از تحلیل. اگر از غذا اعطا آت بدلیه در موقع متحللات نرسد، بقا حیات محفوظ نماید پس مقصود از غذا عموما اگرچه اعطا بدل متحلل است اما در نشو و بلوغ ابدان به کمال نشو نیز مقصود بود. بعد از این گوییم که غذا طبعا هضم و ملصق و ساری در اجزا مغتذی نشود بلکه محتاج باشد در اصالت به

قوت غاذیه. قوت غاذیه قوتی است که نقل می‌کند ماده غذا را بـه صورت اجزا و اعضا مغتذی و رساند آن را در بدل متحلل بتوسطه حرارت غریزی یا زیاد از متحلـل چنانکـه در سـن نمـو یـا مـساوی متحلل در سن وقوف یا انقص از متحلل... در سن زبول برای قـوت غاذیه خوادم اربعه است؛ قوت جاذبه، قوت ماسکه، قوت هاضمه و قوت دافعه فضول. غذا طبعاً سـاری و نفـوذ نکنـد در جمیـع اعـضا مغتذی چه غذا یا خفیف است و یا ثقیل. اگر خفیف بود نفوذ نکند طبعاً در اعضای سفلیه. اگر ثقیل بود نفـوذ نکنـد در اعـضای عالیـه. پس محتاج باشد به قوت جاذبه به سبب اینکه هضم غذا دفعه نیست بلکه در قدری از زمانه است. هضم زمانی اقتضا دارد بقا غذا را در مکان واحد در آن زمان، احتیاج رفته به قوت ماسکه. قوت هاضمه تغیر میدهد ماده غذا را از صورت غذایـه بـه صـورت شـبیه جـسم مغتذی. مراتب هضم اربعه است؛ اول درمعده ابتدا آن از فم اسـت در حین مضغ. ثانی در کبد، ثالث درعروق، ابتدا آن ازعرق عظـیم طالع ازحد به کبد. رابع در اعضا، ابتدا آن حین ترشح دم از فوهات عروق بواسطه اینکه غذا تماماً اجزای مغتذی نشود چه اجزا فاضله و رویه در بین غذا موجود است پـس محتـاج باشـد بـه قـوت دافعـه فضول و...

قوت غاذیه مـع خـوادم در هریکـی ازاعـضا علیحـده و متکفـل غذای آن عضو میباشد. قوت نامیه قوتی است ملتـصق میـسازد زیـاده

غذا را از مقدار بدل متحلل در اقطار متغذی بطور تناسب طبیعی و مخالف الزاق قوت غاذیه. چه قوت غاذیه مقتضی است تا الزاق غذا را در اقطار متغذی علی السوا. اما قوت نامیه اقتضا می‌کند الزاق غذا را در جانب طول از ید، از الزاق در جانب عرض و عمق چه در صورت تسویه الزاق غایت نشو و مقصود طبیعت مستحل نشود قوت نامیه دراعمال انماء مستخدم قوت غاذیه است چه اعمال انماء بود بعد از اعمال اغتدا و موقوف بر اغتذا است. قوت نامیه مثل قوت غاذیه در حد بالجنس در هر عضو نامیه خاصه کافل انما آن عضو است و قوت نامیه واقف شود ازعمل در سن وقوف و غاذیه عمل کند تا حلول اجل. قوت مولده مشتمل است برقوتین؛ اول قوت تولید ماده مثل. دوم قوت صغیره اولی. قوت تولید مخصوص است بر افراز جز از هضم غذا که زائد بود از قدر بدل و تطبیع آن بر استعداد صورت مماثل وتودیع قوتی در آن که حفاظت کند مزاج ماده را تا حین دخول در تحت تصرف قوت صغیره اولی.

قوت صغیره قوتی است مخصوص براعداد و تهیه اجزای ماده برای قبول صورتهایی مختلفه و اشکال و اقدار متخالفه و الوان و قوای متعدده. وقتیکه حقایق وطبایع عالم امکان مستعد و محب و دام بود حقایق جزیات و ماهیات در ضمن شخص واحد و یا اشخاص موجوده معاً محفوظه نمیشود و انعام جواد مطلق وحکیم برحق مقتضی حرمان استعدادات نیست از صور مطلوبه. لهذا اعطا گردید از واهب الصور در

بین اشخاص ماهیات متغیره علاقه تولید تا دوام مطلوبه محبوب حقـایق وماهیات امکانیه به تعاقب اشخاص الی یوم المعاد محفوظ باشد. تمـت المقاله الثانیه بلطفه الجسیم وفیضه الصمیم-

باب چهارم

خاتمه در لذت و الم نفس

فصل اول: در تقسیم موجود طبق احتمال عقل و تعریف خیر و شر

موجود خالی نیست: یا خیر محض است و یا شر محض. یا مولف از خیر غالب و شر مغلوب و یا مولف از خیر و شر متساویین یا مولف از خیر مغلوب و شر غالب. قسم اول و سوم حصه و جودی را از فیض جواد ازلی و حکیم لم یزلی نایل گردیده اقسام باقیه بتوسطه لزوم ترجیح بلا مرجح و ترجیح مرجوح و ارتکاب عبث از حصه تقرر در جزء حرمان است.

ظهور آثار غضب و القا قلائد لعنت بتوسطه استکبار در مظاهر و اعناق شیاطین مستبتع است. لحوق هیئت عجز و انکسار و وضع احتیاج و افتقارکه خواص حقایق امکانیه است و انتساب ظلم بر نفس- رَبَّنَا ظَلَمْنَا أَنفُسَنَا وَإِن لَّمْ تَغْفِرْ لَنَا وَتَرْحَمْنَا لَنَكُونَنَّ مِنَ الْخَاسِرِينَ - در حالت تذلل وتواضع و تجلیات انوار رحمت و مغفرت را بر مجالی انسانیه و

خیرات انسانی متولده از شرور جز شیاطین اعظم و اغلب است از آن شرور پس در نوع شیاطین جزی است غالب راجع به غیر. ارسطوطالبس درتعریف خیرگفته است "الخیرمایوثرلاجل ذاته و مایوثره غیره لاجله و مایشقومه الکل من ذوی الفهم والحس" خیر چیزی است که طلب کند به وضع شوق در وقت عدم افت و تجرد قوت مدرکه از موانع و شواغل آن را هر شخص صاحب فهم و صاحب حس.

به لحاظ تقابل تعریف شر را از این تعریف دانسته میشود. خیر بالذات وجودات اشیا و کمالات مرتبه بر آنها است. شر بالذات عدم کمال لایق و مرتب بر وجود است موانع و یا حبس کمالات را از مستحقین شرور گفته شود مجازاً.

موجودات در عالم ارواح از حیث تجلی بکمالات بتمامها محیط هستند به خیر محض مبرا از ثوب شرور و موجودات در عالم اجسام بتوسطه تصادم اسباب شرور مخالط باشند، به اصناف خیرات و اقسام شرور بعد از این گوییم به ارشاد وحی الهی. القا جسم مبارک موسوی در تابوت و القا تابوت یم نیل. این القا در صورت سبب هوت اما در حقیقت مبدا حیات و ظهور خصایص کائنه در نشأت موسویه بوده رمز است به القا نفوس در تابوت اجساد و القا تابوت اجساد در یم علوم ومعارف واین القا نیز در صورت مصاحب موت طبیعی و زوال علاقه تالیف است - **كُلُّ نَفْسٍ ذَآئِقَةُ الْمَوْتِ** - اما در حقیقت موجب حیات

معنوی و خروج از ورطه جهل به عرصه حیات علم و معارف است - اومن کان میتاً ماحیتنا- چه علوم و معارف که حیات حقیقی و ماخلق الاجله وخیرات انسانی است موقوف و منوط باشد به قوی بدنیه که مقصود از این تعلق و القا تحصیل آنها است به این قوای. پس قوای وملکات و افعال ارادی را که حابس و عاشق شود انسان را از تحصیل علوم و معارف شرور انسانیه گفته شود.

فصل دوم: درتعریف و تقسیم لذت و الم

لذت ادراک ملایم از حیث ملایمت و الم ادراک منافر ازحیث منافریت ادراک چهار قسم است: احساس، تخیل، توهم تعقل و لذت والم-ملایم ومنافر- و نیز منقسم شود بعدد انقسام ادراک: لذت والم حسی، لذت والم تخیلی، لذت والم وهمی و لذت والم عقلی. چنین است حال در ملایم و منافر لذات وآلام حسی منقسم به عددحواس خمسه ظاهر: لذات و آلام مبصرات، لذات و آلام مسموعات، لذات و آلام مشمومات، لذات و آلام مذوقات و لذات و آلام ملموسات. انقسام ملایم و منافر نیز چنین است لذت غضب وشهوت منتهی است به وهم وتخیل-گفته میشود بر ماعدا لذات حسی لذات باطنی و بر ماعدا لذات عقل لذات حسی به معنی عام. لذات باطنی اشرف است از لذات حسی ظاهری چه کریم النفس به مراعات حمیت و جاء اختیار می کند رفض منکوح شهی ومنظور بهی و مطلوم صیلح را در حین

تقابل. ونیزمتمکن از غلبه در امر خسیس مثل شطرنج ویا شریف مثل حصول ملاقات محبوب التفات نمی کند به لذات حسیه معترضه. لذات مختلف میشود در تمام و نقص به اختلاف مدرکات و ادراکات و قوت مدرکه –در قوت و ضعف–چنانکه استلذاذ حدید البصر از جمال معشوق و سلیم الذوق ازحلاوت، اتم و اکمل باشد از استلذاذ ضعیف البصر و مأوف الذایقه و نیز لذت معشوق شدید الحسن ونغمات آله فارابی وحلاوت اقوی باشد ازضعیف الحسن ونغمات مبتدیین صناعت موسیقی وحموضت. نیز لذت نغمات مهیجه وطیبه از مکان قریب، اقوی و اتم بود از استلذاذ آنها از مکان بعید. قوت عاقله اشرف واکمل است از قوای حسیه و خیالیه چه قوت عاقله نایل میشود بواطن مدرکات و ماهیات مغموره در غواشی را. و قوای حسیه اصل است به نهایات و اطراف مدرکات وغافل است از بواطن و ادراکات عقل نیز اتم است از ادراکات حس زیراکه ادراک عقل بسریان معقول است در اجزای عاقل و ملاقات معقول همرای عاقل به تمام اجزای احساسات حس به ملاقات سطوح در اطراف است. مدرکات عقل نیز اشرف است از مدرکات حس، چه مدرکات عقل امور دایمه باقیه اصلیه جوهریه است و مدرکات حس لواحق زایله متغیره متبدله کاینه فاسده است.

هرگاه ادراک عقل قوت عاقله و معقولات اشرف واکرم بود از قوت حسیه و ادراک حس و محسوسات، پس استلذاذات عقل، اقوی

و اتم بود از استلذاذات حشیه. هرگاه لذات عقلی اشرف بود از لذات حسی نفوس در آوان تعلق میل نمی‌کند به لذات عقلی، چنانکه مشتاق است به لذات حسی در بیان اسباب عدم میل گفته میشود، حصول استلذاد موقوف است بشرایط اول تخلیه قوت لاذه از آفت چه عنین استلذاد نکرد ازجماع با وجود آنکه در جماع استلذاذ کثیر است و شایق نیست در محاسن منظر.

دوم تبرئه قوت لاذه از موانع چون عدم اشتیاق مریض بطعم حلاوت و اشتیاق مطعومات رویه و عدم استلذاذ خایف از لذات مستقدمه. سوم، تجرید قوت لاذه از ابتلا به اضداد کمال چه مرور در حین مرت ذایقه متنفر بود از مذوقات لذیذ و مریض باشد ابصار صور جمیله را. پس نفوس درحین تعلق به ابدان و استلذاذ از لذات حسیه بدنیه که شواغل کمالات روحیه است و اثبات وجود محسوسات از طریق مشاهده بدون احتیاج بدلایل، بعید نبود که مستکره باشد از لذات عقلیه که تحصیل واستلذاذ از آنها موقوف باشد به طرح حسیات تا حین اثبات وجود آنها بدلایل وتحصیل شوق بر آنها به تحمل مشقت.

فصل سوم: درکمال و نقص نفس

کمال اگر محصور بود در کمالات حسیه چون مطعومات ومنکوحات وملموسات ومتممات آنها، واجب الوجودتعالی، ازلواحق محسوسات

ومکمل جسمانیات درنهایت تقدس وتنزیه است-تعالی عمایصفون- و ارواح مجرده نزد حکیم نیزازعوارض هیولویه در بساط تطهیر و تجرید است. لازم آید که باری تعالی وعقول فعاله را کمالی نبود. نعوذبالله من انه یکادالسموات تیفطرن من هذه الغریه العظمی-وتنتق الارض و تخر الجبال یدامن هذه الثناعت الکبرای. چه واجب الوجود در غایت جمال وکمال و بها و محاسن و لطایف است.

آنم که وفا دلبری خوست مرا

کونین بهار یک سرموست مرا

لوکشف الغطا لَأَحْرَقَتْ سُبُحَاتُ وَجْهِهِ مَا انْتَهَی إِلَیهِ بَصَرُه. وقتی که تجرد ازظلمات - ورطه سفلیه - وتلوین بالوان کمالات علویه عین بهار وجمال باشد درتحقق جمال و بهار و کمالات در ارواح نوریه خفا نبود بلکه ورای کمالات حسیه، کمالات است ساری در اوایل واکارم موجودات نسبت عظمت آن کمالات به کمالات حسیه-مثل نسبت رطوبت منقار عصفور به کره بحر و نسبت استلذاذ از آن کمالات به استلذاذ از کمالات حسیه. مثل استلذلذ روایح مذوکاقات لذیده به استلذاد ازتطعم آنها

از جز بدهیات اینکه افراط وتفریط درحسیات مذموم وتوسط محمود است چه درصورت افراط در شهوت وغضب تعرض آید برمملوک غیر وتصنیع عرض واعزاز غیر درحالت تفریط این دو قوت نظام منازل وخصوصیات محافل اختلال پذیرد. برخلاف کمالات

عقلیه که تفریط درآنها مذموم وافراط محمود است بلکه افراط احمد است. ازینجا است که حضور افضل البشر –صلی‌اله علیه وسلم– در مدح علم و معقولات مبالغه نموده ومخصوص ساخته و سوال افراط را به الهم فزونی علماً– بلکه این افراط مدار تجلی به حدیث تَخَلَّقُوا بِأَخْلَاقِ اللّٰه –ومعنی فلسفه– وانما یخشی اله من عباده العلی، است. چنانکه کمالات محصور برکمالات حسیه نبود بلکه منقسم است به کمالات حسیه وکمالات عقلیه. نقصانات که فقدان آنها است نیز منقسم بود به نقصانات حسیه ونقصانات عقلیه. چنانکه عقلیات کمال اشرف باشد از حسیات آنها. نقصانات عقلیه نیز اذمم وارذل بود از نقصانات حسیه لکن ممرورین عالم طبیعت بتوسطه خوض وتوغل درکمالات حسیه ازنقصانات آنها متنفر باشند نه ازنقصانات روحیه وفقدان کمالات حقیقه.

تمت کتاب النفس بعون واهب العقل والقوای الحمداله العظیم وبصلوات علی رسوله ونبیه الکریم محمدو آله و اصحابه اجمعین. آمین!

البوم عکس



در اتاق مدرسه خشتی ـ ۱۳۹۱ خورشیدی (عکس از بلخی)



هنگام پختن عذای ظهر– ۱۳۹۱ خورشیدی (عکس از بلخی)



مقبره مولوی منطق در خواجه برهان ـ خلم

بسم الله الرحمن الرحیم

حمد لا یحصی ذاتی را که رقمات وجودات را بر صفحات حقائق نگاشت - و آیات احدیت را
در آفاق وجود و احیا از انفس مرئی داشت - صورتهائی غریبه را در مرایای قابلیات سماویات
عالیات و ارضیات سافلات بدلالت خلقت الخلق لان اعرف جلوه گر داد - عطایای تکریم را
به حکمت و علم متعال از درک عقول و اوهام (انی اعلم ما لا تعلمون) در صورت جمعیت آدم متجلی
ساخت اشکال منتظم را از خزانه ملک در ملک السموات والارض در استعدادات نظام علویات
و سفلیات عالم ترسیم داد - حب معارف و حیات دائم را در مکامن قلوب بنی آدم بصورت
کمون و بروز تصویر نمود - نفوس منغمسین در هیولویت را به امدادات رحمت و فیض سبقت رحمتی
علی غضبی - از حضیض نقصان به اوج کمال واصل گردانید - ماوفین بادیه آفات و متمکنین گلخن
حرمان را بعد از تصور بصورت غفران به تشریف دعوت انعام متوصل ساخت - مالک الملک
و ملکوتی که مملوکین اگر از خوان عضویت بحصه آثاری نائل نباشند در زمره بستانهای هستی به جحیم سیئی او نهاده
شوند - جریان خطوط محویت بر خطایا متصوره بصورت قراب ارض مستوجب ضرری نشود -
خلقت هؤلاء للجنة ولا ابالی - جریان آثار عدالت در مظاهر قلوب مجتمعین و متشکلین به شکل
قلب شقی مفید نفعی نبود - خلقت هؤلاء للنار ولا ابالی - درود نامحدود بر سرور کونین
و افضل البشر صلی الله علیه وسلم و بر آل و وصی ب آن که عنصر هدی و منبع مکارم اخلاق نسب

تمهیدات صدارت عظمی

تمهید اول - ظهور صورتهای نعمار و مواهب از فیض جواد ازلی و حکیم لم یزل در مرآت قوابل طبق

هرگاه قدری ازین عبارات و الفاظ استعمال شود در بیان و معانی عالم ربوبی محتاج
باشیم در فهم مراد به قصد معانی الطف از معانی کونیه در حسن از صفات متجزیه
عرصه امکانیه بعد ازین گوئیم -

و ~~هم~~ مراد از یدین الجمعین در خلق آدم - چنانکه در سابق ذکر یافت اسماء الحسنی
و صفات لاتحصی که بصورت تقابل ظهور دارند - هر یکی آنها را ظهور عینی و تأثیری -
حسب آن اثری است - در جمعیت آدمیت - پس در یافت انسان مغیبات از حواسش
را به غیب خود - و دانستن او مشهودیات را به مشاعر اثری است از آثار اسم
باطن و ظاهر -

و نیز خوف آدم از مجازات عقوبات - و رجاء او از تفضیلات انعامات یا غضب بر منکرات
و رحمت بر مبتلات اثری از آثار و ~~ظهور عینی~~ صفت غضب و رحمت است و رحمتی
سبقت علی غضبی برین اینج قیاس ما عداه -

آدم از حیث که صفتین متقابلین از اسماء اکبر که ازین جا تعبیر به یدین -
رفته ~~ظهور عینی و~~ تأثیری است در جمعیتش اشرف باشد از ملائکه که نه چنین است -

و لیکن ثم - قول الله تعالی - هل یستوی الذین یعلمون والذین لا یعلمون - تفسر - و انبساط
النور وجود در عالم کون رشحی است از رشحات بحار علم چنین کمالات فائقه مرتبه برتری
موجودات نیز فیضی است از فیوضات نشئات علم - خصوصیت که وجود هر چیز اشرف است

از علم آن یا به مقارنت یا مطلقا - پس وجود کمالات علمیه ثابته در جمعیت آدم اشرف باشد از اعدام آنها که واقع شده در نشأه ملائک هرگاه چنین شد در کرامت آدم بر ملائک خفاء نباشد -

من صحیفه شرح فیما کنا فیه مستغنین بدوات العقل والقول -

مقاله اولی در تحریر نفس مشتمل بر فصول - فصل اول در تحقیق لفظ نفس - اطلاق اسماء بر مسمیات یا بواسطه وضع اسم است بحذاء ذات مسمی - یا بواسطه عوارض و اضافات -

چه اگر اطلاق اسماء تماماً به سبب وضع ذاتی باشد - انتقاض آید به ذات و حقیقت نفس و هیولی اولی - چه اسم موضوع بحذاء ذات این دو یافته نشود -

و اگر اطلاق اسماء تماماً به سبب عوارض و اضافات باشد سخن کنیم در ذات و حقیقت آن عوارض و اضافات که بحذاء ذوات و حقیقت آنها اسم موضوع یافته میشود - یا یافته نمیشود - در شق اول لازم آید که اطلاق اسماء کلها بواسطه عوارض و اضافات نیست - و در شق دوم لازم آید تسلسل محال -

پس تعین یافت که اطلاق اسماء بر مسمیات بعضی بواسطه وضع ذاتی بود و بعضی بواسطه عوارض و اضافات منتهی به غیر -

بعد از این گوییم که اسم نفس موضوع است در اصل بحذاء مبدء تحریک اولی

واحساس واغتذاء ونموء — یا به حذاء مبدئیت این افاعیل — جزئی —
آن را نفس گویند — از حیث که مبدء ظهور این افاعیل است در بدن این
چنین است اطلاق اسم جنس ونوع بر مفهومات مستعمله در ایساغوجی و اطلاق
اسم قانون بر قضایاء وارده در علوم —

فصل (۲) — در تعریف وتقسیم نفس — تعریف مشهور در عرف جمهور —
کمال اول لجسم طبیعی آلی ذی حیوة بالقوة — در توضیح تعریف گفته میشود که
کمال در عرف حکماء متمم را گویند — مثل حدت سیف که متمم حقیقت سیفی وجمال
معشوق که متمم هویة معشوقیت است —
کمال بر دو قسم — یکی کمال اولی که داخل است در حقیقت انواع مثل صورت نوعیه
که داخل است در حقیقت انواع اجسام — دیگر کمال ثانوی که خارج از حقیقت
ومتمم لواحق انواع است — مثل قطع شمشیر وحرکت جسم احمر —
جسم بر دو قسم است — یکی جسم صناعی مثل کرسی وسریر — دیگر جسم طبیعی جسم
طبیعی بر دو قسم است یکی جسم بسیط — مثل عنصر وفلک — دیگر جسم مؤلف چون
نبات وحیوان —
قید اولیت اینجا احتراز — از کمالات ثانویه است — لفظ جسم احتراز است

از کمالات اولیه ارواح — لفظ طبیعی مخرج است کمالات اولیه اجسام صناعیه را
قید آلیت مخرج است صورت نوعیه بسائط را — قید ذی حیات بالقوت
مخرج است نفس فلکی را بر تقدیر که نفس مخصوص فلکی کلی باشد — و افلاک
جزئیه آلات آن —
چه معنی این قید اینکه صادر شود از نفس افعال صادره از احیاء و باشد
آن صدور بالقوت در بعض احیان و نفس فلکی فاعل است افعال بریه از
مخالطت قوت و متحلی بصفات فعلیت را —
اما در صورت اختصاص هر فلک به نفس مخصوصه و تجرد از آلات مختلفه —
در خروج نفس فلکی احتیاج به این قید نباشد در صورتین اطلاق نفس —
بر نفس فلکی و نفس ارضیه بسبیل اشتراک لفظی است —
پس نفس متمم و داخل در حقیقت نوع نفسانیه مختص است به جسم طبیعی فاعل
افعال حیات با آلات که صدور آن افعال در بعض احیان بالقوت است —
در مقام تقسیم گفته آید — کمالی که اطلاق و استعمال کرده شود اسم
نفس را — بر آن بر چهار قسم است — نفس فلکی — نفس نباتی — نفس حیوانی
نفس انسانی — ولیکن حصر اینکه مشعر به نفس خالی نیست — یا حرکت میدهد —

جسم متعلق را بدون اراده - یا بتوسط اراده - نفس محرکه را بدون اراده نفس نباتی گویند - نفس محرکه بتوسط اراده خالی نیست - یا حرکت میدهد بر نهج واحد یا بر انهاج مختلفه - اول را نفس فلکی گویند - نفس محرکه بتوسط اراده بر انهاج مختلفه خالی نیست یا میداند کلیات را - و یا نمیداند آنها را - اول را نفس انسانی گویند و ثانی را نفس حیوانی -

تعریفات - نفس نباتی - کمال اول جسم طبیعی آلی است از جهت اغتذاء و نماء نفس فلکی - کمال اول جسم طبیعی و دارای ادراک و حرکت دائمی - نفس انسانی کمال اول جسم طبیعی آلی عاقل کلیات مستنبط واجب از افعال بذریه آرای کلیه نفس حیوانی - کمال اول جسم طبیعی آلی است از جهت احساس و حرکت ارادی

— فصل (۳) در خواص نفس —

تدابیر و تاثیرات نفس محصور است در بدن واحد - برخلاف عقل که ابدان وزن منفعل هستند -

از تالیف نفس و بدن حاصل شود انسان واحد - برخلاف عقل که جزء ترکیبی هیچ یکی از موجودات نیست -

نفس محتاج است در کمالات متاخره از وجود خویش بقوای بدنیه برخلاف عقل که در وجود - ذات و کمالات خویش که مقارن ذات است احتیاج ندارد به بدن و بدنیات -

– فصل (۶) در سِرّ تعلق نفس به جسد –

بدلالت حدیث نبوی – کنت کنزاً مخفیاً فاحببت ان اُعرف – فخلقت الخلق لان اعرف
و کلام وارد – در توریت – یا بنی آدم خلقتک لاجلی و خلقت الاشیاء لاجلک
و ما خلقت الجن و الانس الا لیعبدون – – انما یخشی الله من عباده العلماء – یرفع
الله الذین آمنوا منکم والذین اُوتوا العلم درجات – و اشاره بآنکه قوتهای جسدیه اسباب
و آلات معارف است –

مراد آخر ازین تعلق – تدرج نفس است از قوت معقولات و کمالات و معارف
جانب فعلیت آنها – و صیرورت نفس عالم معقول محاذی عالم محسوس است –

و نیز ما میدانیم که تتمیم امور حیات به تحصیل صناعات جزئیه متکفله برای احتیاجات
نافعه در بقاء انسان و انتظام مدینه – و دفع اعداء مدینه و حفظ نظام عدالت است
و تحصیل این صناعات موقوف است – بر حصول علم بر آنها – پس احوال باید که معارف
غایات تعلق باشد –

خفی نیست – که حیات اشرف از موت است – از حیث ترتب آثار مطلوبه بر حیات
و فقدان آنها در وقت موت – ازین جاست که هر یکی از احیاء چه حیوان
و انسان حیات را مرغوب و موت را مکروه میدانند –

و حیات دو قسم است – یک حیات طبیعت که مشترک است بین انسان و حیوان

فاضله وارده در بین غذاء موجود است پس محتاج باشد به قوت دافعه — فضول وارده —

قوت غاذیه مع خوادم در هر یکی از اعضاء علیحده متکفل غذاء آن عضو میباشد

— قوت نامیه —

قوتی است ملتصق میشود — زیاده غذاء را — از مقدار بدل متحلل — در اقطار منغذی بطور تناسب طبیعی و مخالف الزاق قوت غاذیه — چه قوت غاذیه مقتضی است الزاق غذاء را — در اقطار منغذی علی السواء — اما قوت نامیه اقتضاء میکند الزاق غذاء را در جانب طول ازید — از الزاق در جانب عرض و عمق — چه در صورت تسویه الزاق غایت نشوء و مقصود طبیعت مستحصل نشود

قوت نامیه در اعمال انماء مستخدم قوت غاذیه است چه اعمال انماء بعد از اعمال اغتذاء و موقوف بر اغتذاء است — قوت نامیه مثل قوت غاذیه در حد بالجنس در هر عضو نامیه خاصه کافل انماء آن عضو است — و قوت نامیه واقف شود از عمل در سن وقوف و غاذیه عمل کند تا حلول اجل —